This Book is the property of the UNIVERSITY OF IOWA Libraries

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIV. 1925

1925

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Digitized by Google

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

150.5
L83
v.14-15

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Die Einheit des Faustischen Charakters. Eine Studie zu Goethes Faustdichtung. Von Heinrich Rickert 1
Die sittliche Bedeutung des Staates. Von Erich Martin Marcks 64
Vom Anfang der Philosophie. Von Heinrich Rickert 121
Giovanni Gentiles aktualistischer Idealismus. Von Carlo Sganzini 163
Der niederländische Hegelianismus. Von Samuel Adrianus van Lunteren 240
Montaignes Zweifel. Von Ernst Hoffmann 258
Nietzsches Staatsauffassung. Von Julius Binder 269
Robert Vischer und die Krisis der Geisteswissenschaften im letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems. Von Hermannn Glockner . . 297
Literaturbericht über Philosophie in den Vereinigten Staaten. Von Horace L. Frieß 344

Notizen:

Rudolf Otto, Das Heilige. (Hermann Glockner) 97
— — Aufsätze das Numinose betreffend. (Hermann Glockner) . . . 97
Christian Janentzky, Mystik und Rationalismus. (Hermann Glockner) 97
Otto Hölder, Die mathematische Methode. (Oskar Becker) . . . 105
Adolf Fraenkel, Einleitung in die Mengenlehre. 2. Aufl. (O. B.) . 112
Aloys Müller, Der Gegenstand der Mathematik mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie. (O. B.) 113
von Kries, Logik. (Paul Hensel) 115
Ph. D. Thorndike Lynn, A history of magic and experimental science, during the first thirteen centuries of our era. (Diepgen) 117
Kant, Kritik der reinen Vernunft. Kehrbachsche Ausgabe. Herausgegeben von Raymund Schmidt (K.) 118
Carl Leonhard Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie. Herausgegeben von Raymund Schmidt (K.) 119
Karl Schmitt, Politische Romantik. 2. Aufl. (Chr. Janentzky) . . 354
Georg Stefansky, Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings. (G. M.) 359
E. R. Curtius, Balzac. (Hans-Georg Gadamer) 361
Karl Siegel, Grundprobleme der Philosophie. (R. Reininger) . . 362
Hermann Hefele, Das Wesen der Dichtung. (G. M.) 363
F. Holldack, Grenzen der Erkenntnis ausländischen Rechts. (Emge) 364
Johannes von Kries, Allgemeine Sinnesphysiologie. (Carl Coerper) 364

1.40
HERTZ
NOV 29 1927
Philos.

275369

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE EINHEIT DES FAUSTISCHEN CHARAKTERS.

EINE STUDIE ZU GOETHES FAUSTDICHTUNG[1]).

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

Goethe: Aber Sie nehmen nur immer die einzelnen Szenen, Sprüche, Wörter und wollen von dem Ganzen nichts wissen.

Luden: Weil es dem Dichter nicht gefallen hat, uns ein Ganzes zu geben. Wir haben ja nur Bruchstücke.

Goethe: Aber eben weil es Bruchstücke sind, müssen sie ja zu einem Ganzen gehören, und im Ganzen poetisch aufgefaßt werden.

Aus einem Gespräch über Faust, 1806.

I.

Die drei Schichten des ersten Teils.

Als Goethe im Herbst 1786 nach Italien floh, nahm er mehrere seiner unfertigen Werke mit auf die Reise, um sie in Rom zu vollenden. Darunter befand sich auch das alte vergilbte Manuskript des Faust. Er hatte es 1775 nach Weimar gebracht und dort seit mehr als einem Jahrzehnt wohl nichts wesentliches daran geändert. Die Dichtung stammte aus den Jahren des Sturmes und Dranges. Ihr Stoff war dem Dichter fremd geworden. Die Zeiten, in denen er ihn als Gegenstand eines Dramas wählte, lagen weit hinter ihm, und falls noch Reste davon sich lebendig erhalten haben sollten, war der Aufenthalt in Italien geeignet, sie zu beseitigen.

1) Vgl. meine Abhandlungen: Die Wetten in Goethes Faust. Logos, Bd. X, 1921, S. 123ff. und: Fausts Tod und Verklärung, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. III, 1925, S. 1 ff. Einige Wiederholungen aus diesen Studien waren unvermeidlich, wenn die vorliegende Abhandlung in sich verständlich sein sollte. Doch habe ich mich dabei so kurz wie möglich gefaßt. Eine Darstellung der Helena im Zusammenhang des Faust-Ganzen soll bald erscheinen.

Digitized by Google

Wie kam es, daß Goethe jetzt trotzdem das Jugendwerk zum Abschluß bringen wollte?

Die äußere Veranlassung dazu, die alte Arbeit wieder aufzunehmen, hatte schon im Sommer 1786 der Plan einer Gesamtausgabe der Schriften gegeben. Doch an wirkliche Vollendung des Faust dachte Goethe zunächst nicht. Er bestimmte damals für den siebenten Band: »Faust, ein Fragment«. Aber bereits Anfang September schrieb er, noch aus Karlsbad, an den Verleger: »Ich habe keine sonderliche Lust, die Stücke, wie sie angezeigt sind, unvollendet hinzugeben, weil man denn doch am Ende wenig Dank davon zu erwarten hat«, und den tiefer liegenden Grund für diesen Entschluß ersehen wir aus einem Brief der ersten römischen Zeit an den Herzog: »Da ich mir vornahm, meine Fragmente drucken zu lassen, hielt ich mich für tot; wie froh will ich sein, wenn ich mich durch Vollendung des Angefangenen wieder als lebendig legitimieren kann.« Wiederholt erklärte Goethe dann, er wolle »nichts in Stücken geben« oder das, was er »als Stückwerk versprochen, wenigstens als anscheinendes Ganze liefern«. Wie Goethe seine Arbeit an den älteren Sachen bald auffaßte, sagt ein Brief aus dem August 1787: »Es ist eine Recapitulation meines Lebens und meiner Kunst, und indem ich gezwungen bin, mich und meine jetzige Denkart, meine neuere Manier, nach meiner ersten zurückzubilden, das, was ich nur entworfen hatte, nun auszuführen, so lern ich mich selbst und meine Engen und Weiten recht kennen.«

Die Faustdichtung machte von allen Werken, die »auszuführen« waren, die größte Mühe. Goethe beschloß daher, »ganz zuletzt« an sie zu gehen, und er begründete das im Dezember 1787, also nachdem er mehr als ein Jahr in Italien war, so: »Um das Stück zu vollenden, werd ich mich sonderbar zusammennehmen müssen. Ich muß einen magischen Kreis um mich ziehen, wozu mir das günstige Glück eine eigene Stätte bereiten möge.« Die Schwierigkeiten waren in der Tat groß und werden im Januar 1788 von neuem beleuchtet: »Wenn es mit der Fertigung meiner Schriften unter gleichen Konstellationen fortgeht, so muß ich mich im Laufe dieses Jahres in eine Prinzessin verlieben, um den Tasso, ich muß mich dem Teufel ergeben, um den Faust schreiben zu können, ob ich mir gleich zu beiden wenig Lust fühle.« Trotzdem hielt er an dem Plan fest, denn er vertraute auf sein Glück: »Die Prinzessin und den Teufel wollen wir in Geduld abwarten.«

Und es sah so aus, als sollte die Hoffnung wirklich in Erfüllung gehen. Im März 1788 wurde »der Plan zu Faust gemacht«, und Goethe glaubte,

Digitized by Google

»den Faden wiedergefunden zu haben«. Ja er schrieb: »Auch was den Ton des Ganzen betrifft, bin ich getröstet; ich habe schon eine neue Szene ausgeführt, und wenn ich das Papier räuchere, so dächt ich, sollte sie mir niemand aus den alten herausfinden.« Er meinte also, in jeder Hinsicht erreicht zu haben, was für das Gelingen der Arbeit nötig war. »Da ich durch die lange Ruhe und Abgeschiedenheit ganz auf das Niveau meiner eigenen Existenz zurückgebracht bin, so ist es merkwürdig, wie sehr ich mir gleiche, und wie wenig mein Inneres durch Jahre und Begebenheiten gelitten hat.« Bald darauf erklärte er dementsprechend, daß er zum Faust »eine ganz besondere Neigung fühle«.

Trotz alledem gelang die Durchführung des Planes nicht. Nur Bruchstücke brachte der Dichter im Sommer 1788 mit nach Hause. Dann hieß es: »Faust soll nun eine Winterarbeit« werden, aber auch sie führte nicht zum Ziel. Alles in allem wurden mehrere neue Szenen und Szenenteile dem alten Manuskript hinzugefügt und eine Menge von Aenderungen im einzelnen vorgenommen. Die Dichtung als Ganzes blieb unfertig. Goethe konnte, wenn er sie überhaupt veröffentlichen wollte, nichts anderes tun, als ein Fragment drucken lassen. Dazu entschloß er sich, und für absehbare Zeit verzichtete er damit auf Vollendung. Im November 1789 schrieb er an den Herzog: »Faust ist fragmentiert, das heißt in seiner Art für diesmal abgetan.« So kam es, daß Goethes berühmtestes Werk 1790 zunächst doch unter dem Titel erschien, den der Dichter geplant hatte, bevor er hoffte, es werde nicht mehr nötig sein, Fragmente drucken zu lassen.

Eine längere Zeit ruhte dann die Arbeit am Faust völlig. Erst einige Jahre nach dem Beginn des Verkehrs mit Schiller nahm Goethe den Gedanken, das Jugendwerk zu vollenden, ernsthaft wieder auf. Die Schwierigkeiten waren unterdessen nicht kleiner geworden. Goethe hatte von neuem Wandlungen durchgemacht, die auch das Fragment von 1790 von ihm abrücken mußten. Sich dem Teufel zu ergeben, fühlte er jetzt vollends keine Lust. Seit 1794 stand er mit Schiller in Gedankenaustausch, und das trug dazu bei, seine Abneigung gegen den Faust-Stoff zu verstärken. Dem entspricht: Schillers erste Bitte, ihn Bruchstücke der Dichtung, die noch nicht gedruckt waren, lesen zu lassen, schlug er ab. Im Dezember 1794 schrieb er: »Vom Faust kann ich jetzt nichts mitteilen; ich wage nicht, das Paket aufzuschnüren, das ihn gefangen hält; ich könnte nicht abschreiben, ohne umzuarbeiten, und dazu fühle ich mir keinen Mut.« Das läßt sich aus Goethes damaliger Geistesrichtung gut verstehen. Er war bewußt »klassisch« gesinnt.

Digitized by Google

Aber der Verkehr mit Schiller hatte noch eine andere Seite, die schließlich dahin wirkte, daß die Ausarbeitung der alten Dichtung doch wieder aufgenommen wurde. Schon der berühmte Geburtstagsbrief, den Goethe von Schiller erhielt, als er sein fünfundvierzigstes Jahr vollendete, übte auf ihn einen starken Eindruck in einer besonderen Richtung aus. Er fand nicht nur, daß Schiller darin die »Summe seiner Existenz gezogen« habe, sondern er schrieb, daß er von dem Tage der Unterhaltung mit ihm »auch eine Epoche rechne«. Was damit gemeint war, geht aus dem Satz hervor: »Wie groß der Vorteil Ihrer Teilnehmung für mich sein wird, werden Sie bald selbst sehen, wenn Sie bei näherer Bekanntschaft eine Art Dunkelheit und Zaudern bei mir entdecken werden, über die ich nicht Herr werden kann, wenn ich mich ihrer gleich sehr deutlich bewußt bin.« In der Tat wurde Goethe durch den Denker in Schiller immer mehr über sein eigenes Wesen und seine eigene Kunst aufgeklärt.

Der Erfolg war: er ging jetzt mit einem größeren Zielbewußtsein an die Ausarbeitung seiner dichterischen Pläne, und zumal mit Rücksicht auf die Faustdichtung war in dieser Hinsicht Schillers Einfluß bedeutsam. Goethe erwartete von dem Freunde eine Förderung des Werkes. Er bat ihn, Schiller möge ihm mitteilen, was er selber über Faust denke. Er wußte, daß Schiller in ganz anderer Weise als er ein Mann der »Idee« war, und grade auf Ausbildung von allgemeinen Ideen kam es jetzt an, wenn Goethe das alte Werk in ganz neuem Umfang und mit ganz neuem Plan wieder aufnehmen und vollenden sollte. Im Juli 1797 schrieb er, er habe sich entschlossen, an seinen Faust zu gehen und ihn wo nicht zu vollenden, doch wenigstens um ein gutes Stück weiter zu bringen, »indem ich das, was gedruckt ist, wieder auflöse und mit dem, was schon fertig oder erfunden ist, in großen Massen disponiere und so die Ausführung des Planes, der eigentlich nur eine Idee ist, näher vorbereite.« Goethe hatte also damals noch keinen eigentlichen »Plan«, aber die »Idee«, welche ihm vorschwebte, sollte ein Plan werden, und dabei hoffte er auf Schillers Beistand: »Nun wünschte ich aber, daß Sie die Güte hätten, die Sache einmal in schlafloser Nacht durchzudenken, mir die Forderungen, die Sie an das Ganze machen würden, vorzulegen, und so mir meine eigenen Träume als ein wahrer Prophet zu erzählen und zu deuten.« Auf einen solchen Gedanken wäre Goethe, als er sich in Italien bemühte, den Faust fertig zu machen, wohl nicht verfallen, und es gab ja für ihn damals unter seinen Freunden und Bekannten auch keinen Menschen, von dem er eine Hilfe dieser Art hätte erwarten können.

Digitized by Google

Schiller ging selbstverständlich, soweit er es vermochte, auf Goethes Wünsche ein. Die Auffordęrung war aber nicht leicht zu erfüllen. Er mußte sich, abgesehen von einem später zu erörternden Satz, zunächst auf ganz allgemeine Gesichtspunkte beschränken. Besonders hob er hervor, daß der Faust bei aller seiner dichterischen Individualität die Forderung an eine symbolische Bedeutsamkeit nicht ganz von sich weisen könne, und er meinte, daß das auch wahrscheinlich Goethes eigene Idee sei. »Weil, fuhr er fort, die Fabel ins Grelle und Formlose geht und gehen muß, so will man nicht bei dem Gegenstand stille stehn, sondern von ihm zu Ideen geleitet werden. Kurz, die Anforderungen an den Faust sind zugleich philosophisch und poetisch, und Sie mögen sich wenden, wie Sie wollen, so wird Ihnen die Natur des Gegenstandes eine philosophische Behandlung auflegen, und die Einbildungskraft wird sich zum Dienst einer Vernunftidee bequemen müssen.«

Wir haben Grund anzunehmen, daß es gerade eine solche »Vernunftidee« war, die Goethe damals zu klären sich bemühte. Stellte er seine Einbildungskraft in ihren Dienst, dann durfte er hoffen, daß der Kreis sich schließen werde. Im Prolog im Himmel hat er das gesuchte Zentrum denn auch gefunden. Er dankte für Schillers »erste Worte« über den wiederauflebenden Faust und fügte hinzu: »Wir werden wohl in der Ansicht dieses Werkes nicht variieren, doch gibts gleich einen ganz andern Mut zur Arbeit, wenn man seine Gedanken und Vorsätze auch von außen bezeichnet sieht, und Ihre Teilnahme ist in mehr als einem Sinne fruchtbar.« Goethe wußte dabei sehr gut, daß der S t o f f der Dichtung ihm nach wie vor fernlag, und gerade die Ideale, die er gemeinsam mit Schiller vertrat, konnten ihm die »nordische« Gestalt nicht näherbringen. Aber er bereitete sich trotzdem »einen Rückzug in diese Symbol-, Ideen- und Nebelwelt mit Lust und Liebe vor«. Er w o l l t e die alte Dichtung jetzt weiter führen. »Ich werde nun vorerst die großen erfundenen und halbbearbeiteten Massen zu enden und mit dem, was gedruckt ist, zusammenzustellen suchen und d a s s o l a n g e t r e i b e n , b i s s i c h d e r K r e i s s e l b s t e r s c h ö p f t.«

Wie Goethe damals sonst zu seinem Jugendwerk stand, hat er am schönsten in der »Zueignung« zum Ausdruck gebracht, die an demselben Tage, an dem er den soeben angeführten Brief an Schiller schrieb, entstanden zu sein scheint. Auch sie zeigt: die Schwierigkeiten blieben nach wie vor groß. Aber Goethe konnte sie jetzt in ganz anderer Weise als früher in Italien zu überwinden suchen. Er brauchte nicht wie dort den Teufel »abzuwarten«, sondern war infolge bewußt gewordener Ziele

Digitized by Google

in der Lage, ihn zu »beschwören«, und so wunderlich der Teufel sich geberdete, so sehr der Dichter dauernd sich über das »Barbarische« des Stoffes beklagte, von einem »Hexenprodukt« redete und sich scheute, die Helena in das Ganze einzufügen, weil es ihn betrübte, sie in eine »Fratze« verwandeln zu sollen — es gelang jetzt doch allmählich die Vollendung wenigstens des ersten Teils.

Die Stimmung, in der Goethe sich seinem abgeschlossenen Werk gegenüber befand, kommt vielleicht am besten in der ersten Strophe des Gedichtes »Abschied« zum Ausdruck, das in dieser Zeit entstand:

»Am Ende bin ich nun des Trauerspieles,
Das ich zuletzt mit Bangigkeit vollführt,
Nicht mehr vom Drange menschlichen Gewühles,
Nicht von der Macht der Dunkelheit gerührt.
Wer schildert gern den Wirrwarr des Gefühles,
Wenn ihn der Weg zur Klarheit aufgeführt?
Und so geschlossen sei der Barbareien
Beschränkter Kreis mit seinen Zaubereien.«

»Nicht von der Macht der Dunkelheit gerührt«, sondern, so dürfen wir ergänzen, geleitet von bewußter Klarheit über das Wesen seiner Kunst und über die »Idee« des Ganzen, die der Prolog im Himmel unzweideutig zum Ausdruck bringt. —

Ich habe die bekannten Tatsachen, welche es jedem ermöglichen, sich die Entstehung des ersten Teiles der Faustdichtung in Kürze zu vergegenwärtigen, ausführlich mitgeteilt, weil aus ihnen mir ein Doppeltes hervorzugehen scheint.

Zunächst sehen wir: das Werk, wie es 1808 veröffentlicht wurde, ist aus Bestandteilen zusammengesetzt, die wesentlich verschiedenen Epochen der goethischen Geistesentwicklung entsprungen sind. Es ist daher anzunehmen, daß das Ganze nicht in jeder Hinsicht Einheit zeigen wird. Seit wir außer dem »Fragment« von 1790 auch den »Urfaust« mit dem fertigen ersten Teil vergleichen können, lassen sich darin mit einiger Sicherheit drei Schichten voneinander scheiden, und die Faustgelehrsamkeit hat den Schwerpunkt darauf gelegt, nachzuweisen, daß der Faust aus sehr heterogenen Bruchstücken sich zusammensetzt. Ja, eine der Hauptbemühungen der Philologen und Philosophen war es, »Widersprüche« aufzuzeigen, die insbesondere zwischen den Produkten der Sturm- und Drangzeit und den später hinzugefügten Szenen, aber auch zwischen dem Fragment und der Form des Werkes zutage treten, die es während des Verkehrs mit Schiller erhielt. Es ist eine Menge von Arbeit und Scharfsinn darauf verwendet worden,

Digitized by Google

jede Szene aus der Zeit heraus zu verstehen, in der sie entstanden ist, und so das Ganze, wie es Goethe 1808 drucken ließ, wieder in seine Elemente aufzulösen. Niemand wird die Verdienste solcher Forschungen verkennen. Ja, wer sich wissenschaftlich mit dem Faust beschäftigen will, kann ihre Ergebnisse nicht ignorieren.

Aber neben den Tatsachen, die zeigen, daß es in dem ersten Teil der Tragödie drei Schichten gibt, die aus drei verschiedenen Zeiten stammen, sollte man nicht übersehen, daß die Dichtung der Untersuchung auch noch andere Probleme stellt als die Zerlegung in ihre Elemente, und die Tatsachen, die darauf hinweisen, liegen ebenfalls auf der Hand.

Wir sehen zunächst: schon in Italien wollte sich Goethe wieder in die Stimmung hineinarbeiten, aus welcher der heute so genannte »Urfaust« entsprang. Es kam ihm darauf an, das Jugendwerk in derselben Weise, in der es einst begonnen war, weiterzuführen, und er wünschte nicht, daß man die alten und neuen Szenen auseinanderhalten könne. Ja, er glaubte, die Vereinheitlichung sei ihm in so hohem Grade gelungen, daß, wenn er das Papier räuchere, niemand imstande sein würde, das Frühere von dem später Hinzugekommenen zu scheiden. Darin mag der Dichter sich getäuscht haben, aber das Bemühen, aus dem Faust eine Einheit zu machen, steht außer Frage.

Dieselbe Tendenz herrschte vollends, als Goethe seit 1797 von neuem daran ging, das Werk zu vollenden, und dazu kam: jetzt war auch die Möglichkeit des Gelingens in viel höherem Maße gegeben als in Italien und bald nachher. Goethe stand 1797 nicht nur auf dem Höhepunkt seines dichterischen Könnens, sondern besaß außerdem in theoretischer Hinsicht ein Maß von Klarheit über das Wesen seiner Kunst, wie er es früher nicht haben konnte. Er durfte daran denken, die Poesie zu »kommandieren«, und er hat nicht daran gezweifelt, daß ihm das beim Faust geglückt sei. Dafür bildet, abgesehen von allem andern, das »Vorspiel auf dem Theater« ein sicheres Zeugnis. Was in ihm steht, müssen wir auf die Faustdichtung beziehen, und es ist nicht anzunehmen, Goethe habe über sein Werk prinzipiell anders gedacht als der »Theaterdichter« über sein Schaffen. Wenn der Direktor meint:

»Gebt ihr ein Stück, so gebt es gleich in Stücken!
Solch ein Ragout, es muß euch glücken.
Was hilfts, wenn Ihr ein Ganzes dargebracht,
Das Publikum wird es euch doch zerpflücken.«

so entgegnet ihm der Dichter und damit zugleich Goethe selber:

Digitized by Google

»Der saubern Herren Pfuscherei
Ist, merk ich, schon bei Euch Maxime.«

Er preist das höchste Recht, das der Poet nie freventlich verscherzen dürfe:

»Wodurch bewegt er alle Herzen?
Wodurch besiegt er jedes Element?
Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt,
Und in sein Herz die Welt zurückeschlingt?«

Wir müssen hiernach voraussetzen, daß Goethe selber glaubte, im Faust »ein Ganzes dargebracht« zu haben, und daß darin »Einklang« zu finden sei. Es ist daher sehr einseitig, wenn die Forschung die Teile, aus denen Goethe den Faust zusammensetzte, nur mit Rücksicht auf die Zeit ihrer Entstehung betrachtet und dann das hervorhebt, was darin unharmonisch ist, d. h. zu andern Szenen nicht recht passen will.

Im bewußten Gegensatz dazu, und insofern ebenfalls einseitig, gehen wir hier davon aus, daß Goethe nicht allein aus momentanen Stimmungen heraus schrieb, wenn er in Italien und vollends wenn er später in Weimar an seinem Faust arbeitete, sondern daß er, besonders bei der Vollendung des ersten Teils, das Neue absichtlich so gestaltete, wie es geeignet war, das früher Geschriebene zu ergänzen. Auch das ist eine Tatsache, und aus ihr folgt: die Wissenschaft tut ihre Arbeit erst vollständig, wenn sie danach fragt, wie weit dem Dichter die Absicht gelungen ist, aus den verschiedenen Teilen eine Totalität zu gestalten, die als Einheit wirkt. Man darf die einzelnen Szenen nicht nur aus der Zeit ihrer Entstehung heraus interpretieren, sondern muß auch fragen, was sie als Glieder des Ganzen bedeuten. Auf diese Seite des Faustproblems ist bisher viel weniger Mühe verwendet worden als auf die zersetzende Analyse. Auf sie legen wir daher im folgenden den Schwerpunkt.

II.

Die Fragestellung.

Selbstverständlich denken wir in der vorliegenden Abhandlung nicht daran, das Ganze der Dichtung in jeder Hinsicht als Einheit zum Bewußtsein zu bringen. Wir beschränken uns ausdrücklich auf einen Punkt, der von besonderer Wichtigkeit ist: auf die Persönlichkeit des Helden oder den Charakter Fausts und fragen: wie weit bietet Faust selbst, hinter dem immer auch Goethes Persönlichkeit steht, trotz der großen Wandlungen, die sein Schöpfer seit den Zeiten von Sturm und Drang in Weimar,

Digitized by Google

in Italien und dann wieder in Weimar im Verkehr mit Schiller durchgemacht hat, uns das Bild eines einheitlichen Menschen? Eine solche Fragestellung ist gewiß berechtigt. Man spricht oft von einem »faustischen« Charakter. Dies Wort aber hätte keinen Sinn, wenn die Person des Mannes, der im Zentrum des Dramas steht, sich in keiner Weise als Einheit auffassen ließe. Soll der vielgebrauchte Ausdruck »faustisch« eine eindeutig verständliche Bedeutung bekommen, so muß man wissen, wie die verschiedenen Aeußerungen von Fausts Wesen, die Goethe zu so verschiedenen Zeiten niederschrieb, zu einem Ganzen zusammenzufügen sind, das in sich geschlossen ist, und das es uns gestattet, das Handeln Fausts in der Tragödie als in sich konsequent zu verstehen.

Bevor wir darauf eingehen, sei nur noch ein allgemeiner Hinweis auf Goethes Intentionen in bezug auf die Einheitsfrage vorausgeschickt. Man beruft sich mit Recht nicht nur auf den Text der Dichtung und auf Goethes Briefe oder andere von ihm schriftlich festgelegte Aeußerungen, sondern zieht auch das heran, was aus Gesprächen berichtet wird, und dabei zitieren die Forscher, die den Schwerpunkt auf die Unterscheidung der verschiedenen Bestandteile legen, mit Vorliebe solche Sätze, in denen Goethe zu bestreiten scheint, daß es so etwas wie eine Einheit schaffende »Idee« in der Faustdichtung gäbe. Daher empfiehlt es sich, zu bemerken, daß Goethe zeitweise auch wesentlich anders gedacht hat, als man nach den am meisten angeführten Worten von ihm annehmen sollte. Das geht mit Sicherheit besonders aus einer Unterredung hervor, die der Jenaer Historiker Luden im Jahre 1806, also zu einer Zeit mit Goethe führte, in der der erste Teil der Fausttragödie vollendet, aber noch nicht gedruckt war.

Während seines Aufenthaltes in Göttingen war Luden vom Jahre 1799 an mit »reiferen Jünglingen« zusammengewesen, die in Jena Fichte, Schelling und die Schlegels gehört hatten. In ihrem Kreise bestand die Neigung, den Faust, d. h. das damals allein bekannte Fragment von 1790, möglichst »philosophisch« aufzufassen. Man meinte, das Stück sei oder werde sein eine divina tragoedia, welche den Geist der ganzen Weltgeschichte, das ganze Leben der Menschheit darstelle, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassend. Faust selber sei oder solle sein »der Repräsentant der Menschheit, und Mephistopheles das personifizierte Böse«. Das alles hatte L u d e n a b g e l e h n t. Ja, davon wollte er so wenig wissen, daß es ihm vor allem auf die E i n z e l h e i t e n ankam. In dem Fragment konnte er eine »Idee« überhaupt nicht finden. Er entsagte daher über den Faust aller Grübelei. Er las die Szenen jede für sich und

Digitized by Google

freute sich an ihnen in ihrer Isolierung. Seine Ansicht trug er auch Goethe im Gegensatz zur Meinung seiner Göttinger Freunde vor.

Man sieht, ohne daß man dabei auf Details einzugehen braucht, aus Ludens Ausführungen, daß in ihnen, besonders stark zugespitzt, ein Gegensatz Ausdruck findet, der, mehr oder weniger abgeschwächt, bis heute die Auffassungen beherrscht, und es ist nun in hohem Grade interessant zu hören, wie Goethe auf Ludens Darlegungen reagierte. Er war weit davon entfernt, ihm recht zu geben. Selbstverständlich schloß er sich nicht ohne weiteres Ludens Göttinger Freunden an. Deren Gedanken waren von Uebertreibungen nicht frei. Aber gegen Ludens Absicht, nur die Einzelheiten zu berücksichtigen und sich jedes Gedankens über den Zusammenhang des Ganzen zu entschlagen, wendete er sich sogar mit Schroffheit. »Ja, so mögen denn, rief er aus, die Orakelsprüche, Sentimentalitäten, Schelmereien, Spitzbübereien und Schweinereien auch ihr Interesse haben. Aber es ist doch ein kleinliches, ein zerhacktes Interesse. Ein höheres Interesse hat doch der Faust, die Idee, welche den Dichter beseelt hat, und welche das Einzelne des Gedichts zum Ganzen verknüpft, für das Einzelne Gesetz ist und dem Einzelnen seine Bedeutung gibt.«

Solche Worte, die er nicht erwartet hatte, setzten Luden in Verwunderung. Er wußte nur zu erwidern: über die Idee, welche das Einzelne zum Ganzen verknüpfe, könne der Dichter selbst den besten Aufschluß geben. Doch auch das lehnte Goethe ab: »Mit diesem Aufschlußgeben wäre die ganze Herrlichkeit des Dichters dahin. Der Dichter soll doch nicht sein eigener Erklärer sein und seine Dichtung in alltägliche Prosa fein zerlegen; damit würde er aufhören, Dichter zu sein.« Trotzdem wollte Goethe damit nicht den Versuch, die Dichtung als Einheit zu deuten, überhaupt ablehnen, denn er fuhr fort: »Der Dichter stellt seine Schöpfung in die Welt hinaus; es ist Sache des Lesers, des Aesthetikers, des Kritikers zu untersuchen, was er mit seiner Schöpfung gewollt hat.«

Mit diesen Worten hat Goethe selbst der Erforschung des Faust die Aufgabe zugewiesen, zu der hier ein kleiner Beitrag geliefert werden soll. Mit Nachdruck sprach er schon beim »Fragment« von einem »Mittelpunkt« und meinte: »Große Gelehrte und geistreiche Männer haben es nicht für zu gering gehalten, sich nach diesem Mittelpunkt umzusehen .... Es muß also doch etwas in dem Büchlein sein und durch das Büchlein hindurchgehen, das auf den Mittelpunkt hinweist, auf die Idee, die in allem und jedem hervortritt.« Besonders lebhaft opponierte er, als Luden im Fragment »Widersprüche« gefunden haben wollte. »Alles, was Sie da

Digitized by Google

vorbringen, kann nichts gelten. In der Poesie gibt es keine Widersprüche .. Was der poetische Geist erzeugt, muß von einem poetischen Gemüt empfangen werden. Ein kaltes Analysieren zerstört die Poesie und bringt keine Wirklichkeit hervor. Es bleiben nur Scherben übrig, die zu nichts dienen und nur inkommodieren.«

Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß Luden solche Aeußerungen erfunden hat. Sie waren ihm gewiß recht unbequem. Man kann also nicht zweifeln, wie Goethe im Jahre 1806 zum Problem der Einheit seiner Dichtung stand. Darf man daraus nicht auch Schlüsse ziehen auf die Stellung, die Goethe heute nehmen würde? Gewiß soll nicht außer acht bleiben, daß der Dichter, besonders in hohem Alter, über die »Idee« des Faust sich auch anders geäußert hat, und es wäre daher verfehlt, ihn auf einzelne Sätze eines Gesprächs, das ihn zum Widerspruch reizte, festzulegen. Er wandelte, wie er selber wußte, seine Meinungen und dachte auch über Faust nicht immer dasselbe. Bald sah er an ihm mehr diese, bald mehr jene Seite. Unter allen Umständen aber bleibt es beachtenswert, daß er gerade zu einer Zeit, als der erste Teil der Tragödie noch nicht lange druckfertig gemacht war, mit solcher Entschiedenheit für die Einheit des Ganzen eintrat. Dem Freunde Schillers kam es auf die »Idee« an, die den Dichter beseelt und das Einzelne zum Ganzen verknüpft. An Worte, die aus solcher Gesinnung stammen, dürfen sich besonders die halten, die nach der Einheit des faustischen Charakters fragen. Die Persönlichkeit seines Helden muß der Dichter vor allem einheitlich gewollt haben, denn sonst wäre überhaupt keine Einheit des Ganzen ihm als möglich erschienen.

Doch handelt es sich bei der Einheit des Charakters zugleich um ein Problem von eigener Art, das noch genauerer Formulierung bedarf, denn gerade das Wort »Einheit« kann hier zu Mißverständnissen führen. In gewisser Hinsicht besteht Fausts persönliches Wesen nämlich in seiner »Uneinheitlichkeit«. Das allein läßt sich daher zeigen: diese beruht nicht darauf, daß die verschiedenen Szenen zu verschiedenen Zeiten geschrieben sind, sondern sie zeigt sich schon in Fausts erstem Monolog und macht sich dann immer von neuem geltend, in den alten ebenso wie in den neuen Szenen. Es ist mit andern Worten überall ein und d i e s e l b e A r t der Zwiespältigkeit, die für Faust charakteristisch ist, und statt von Einheitlichkeit kann man daher weniger mißverständlich von I d e n t i t ä t der faustischen Persönlichkeit sprechen, die dadurch zustande kommt, daß dieselben widerstreitenden Tendenzen in ihr stets wiederkehren. Das hat bereits Schiller gesehen, als er Goethes Wunsch zu erfüllen suchte,

Digitized by Google

ihm seine eigenen Pläne als ein wahrer Prophet zu deuten. Er schrieb: »Die Duplizität der menschlichen Natur und das verunglückte Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, verliert man nicht aus den Augen.« Das ist der wichtigste Satz aus Schillers Brief. Die Einheit des faustischen Wesens suchte er, um es paradox zu sagen, in der Zweiheit, und wir dürfen annehmen, daß er auch damit Goethes Zustimmung fand. Es läßt sich sogar der Gedanke nicht ganz abweisen, dem Dichter sei später beim Schaffen die Duplizität des faustischen Charakters gegenwärtig gewesen, ja er habe sie bewußt — man denke nur an das Wort von den »zwei Seelen« — herausgearbeitet. Jedenfalls drängt sich die Frage auf, ob in den verschiedenen Schichten des ersten Teils die von Schiller festgestellte Duplizität so zum Ausdruck gebracht ist, daß die dafür wesentlichen Stücke zusammengenommen ein in sich konsequentes und sich gleichbleibendes Charakterbild Fausts geben.

Welche Szenen aber sind hierfür wesentlich? Bei unserm Versuch beschränken wir uns auf den ersten Teil und in ihm auf den Abschnitt, der vor Fausts Vertrag mit dem Teufel liegt. Wenn man an den Prolog im Himmel denkt, läßt sich die ganze Faustdichtung in sechs ihrem Inhalt nach wesentlich voneinander verschiedene Abschnitte gliedern. Der Prolog stellt sozusagen das Thema: der Teufel erhält von Gott die Erlaubnis, Faust zu versuchen. Ehe die Versuchungen einsetzen, wird im ersten Abschnitt Fausts Charakter geschildert. Erst nachdem wir Faust genau kennengelernt haben, sehen wir, wie sich der Teufel an ihn heranmacht und mit ihm einen Vertrag schließt. Das ist dann als zweiter Abschnitt zu bezeichnen. Als dritter folgt auf ihn die erste große Versuchung, d. h. die Gretchentragödie, während der zweite Teil in weiteren drei Abschnitten die beiden späteren Versuchungen und endlich die Entscheidung bringt. Wir können uns hier deshalb auf den ersten Abschnitt beschränken, weil, falls er ein in dem angegebenen Sinne »einheitliches« Charakterbild zeigen sollte, die Hauptsache klar sein muß. Grade in ihm sind Stücke, die aus der frühesten und aus der spätesten Zeit stammen, eng miteinander verbunden.

Mit folgenden Szenen haben wir es also zu tun: zunächst mit dem ersten Monolog, der Geisterbeschwörung und dem Gespräch mit Wagner; dann mit dem zweiten Monolog, dem Osterspaziergang und der Bibelübersetzung. Diese beiden Szenengruppen liegen, der zeitlichen Entstehung nach, am weitesten auseinander und sind für unser Problem daher besonders wichtig. Die darauf folgenden Gespräche mit Mephistopheles be-

Digitized by Google

rücksichtigen wir nicht mehr. Sie sagen uns für den Charakter Fausts nichts prinzipiell Neues, und ebenso lassen wir die Szenen, die zwar schon im »Fragment«, aber noch nicht im »Urfaust« stehen, beiseite, denn die mittlere Schicht des ersten Teils enthält ein besonderes Problem, das über das Charakterproblem hinausführt.

Hier handelt es sich also nur darum, den inneren Zusammenhang der ersten Szenen aus der Sturm- und Drangzeit mit den Stücken zu verstehen, die erst 1808 veröffentlicht wurden, und zwischen deren Abfassung nahezu ein Menschenalter liegt. Ist der Faust, den der junge Goethe darstellt, in den Grundzügen derselbe, den der Freund Schillers sprechen läßt, und kann seine Persönlichkeit einheitlich als Held einer Tragödie verstanden werden, die mit dem Teufelspakt beginnt, um sich in den Versuchungen der Gretchentragödie, der Helenatragödie und der Herrschertragödie zu entfalten?

III.

Der Prolog im Himmel.

Bevor wir jedoch mit Fausts erstem Monolog beginnen, werfen wir einen Blick auf den Prolog im Himmel. Er ist von entscheidender Bedeutung auch für das Charakterproblem, und zwar gilt das besonders, wenn man Schillers Wort von der »Duplizität der menschlichen Natur« zum Leitfaden nimmt. Fausts Doppelwesen wird schon im Prolog ausdrücklich hervorgehoben, ja es läßt sich vermuten, daß Goethe an Schillers Brief dachte, grade als er den Prolog schrieb. Wir heben daher zunächst aus ihm das heraus, was für die Frage nach der Einheit in der Zweiheit wichtig ist.

In dem Rahmen, den der Dichter um das ganze Stück zieht, wird sogleich das Weltall so geschildert, daß es einen dualistischen Charakter zeigt und sich insofern zum Schauplatz einer Handlung eignet, deren Held durchweg als Zwienatur auftritt. Ein Weltdualismus mag manchem mit der oft gehörten Behauptung unvereinbar scheinen, daß Goethe zu den »Monisten« zu rechnen sei. Doch zeigt eben der Prolog, daß ein solcher philosophischer Terminus auf die Weltanschauung, die sich in der fertigen Faustdichtung spiegelt, nicht paßt. In ihr sehen wir das All von zwei Prinzipien bewegt, die zueinander in Gegensatz stehen. Daran darf man sich auch durch den Umstand nicht irre machen lassen, daß Goethe ein »radikal Böses« im positiven Sinne nicht kannte. Es bleibt

Digitized by Google

ein prinzipieller Gegensatz von Gut und Böse für ihn bestehen, und nur das eine ist zu sagen, daß das Böse sich zuletzt in eine bloße Verneinung des Guten auflöst, so daß die Hoffnung nicht ausgeschlossen ist, es werde dies negative Moment immer mehr aus der Welt und aus dem Menschenleben schwinden. Allenfalls also kann man sich im Rahmen der goethischen Weltanschauung denken, das Ganze des Kosmos bewege sich auf ein letztes, »monistisches« Z i e l hin. Vorläufig aber — und das gilt für die Fausttragödie bis zum Schluß — kämpfen Bejahung und Verneinung miteinander, und zumal alles, was uns als Menschenleben entgegentritt, trägt einen ausgesprochen dualistischen Charakter.

Eine andere Auffassung ist schon deswegen unmöglich, weil Fausts Grundzug in einem rastlosen Streben, in einer durch nichts zu brechenden Aktivität besteht, und in einer »monistischen« Welt, in der es keinen Gegensatz von Gut und Böse gibt, für einen handelnden Menschen nichts zu tun wäre. Wir fassen in unserm Zusammenhang den Prolog unter dem Gesichtspunkt ins Auge, daß er zeigt, wie die Welt sein muß, falls in ihr ein Mann wie Faust sein Wesen soll betätigen können. Dann werden wir ganz verstehen, was es heißt, daß wir die Duplizität der menschlichen Natur und das Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, nicht aus den Augen verlieren können.

Dabei gehen wir aus von den Symbolen, die der Dichter benutzt, um seinen Dualismus auch anschaulich zu machen. Mit der Sonne beginnt der Gesang der Erzengel, und ihr strahlendes Licht vertritt das positive, göttliche Prinzip: »Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke.« Auf die Einzelheiten der Kosmologie, die das Präludium des Prologs voraussetzt, braucht nicht eingegangen zu werden. Es genügt, wenn wir wissen: dem reinen Sonnenlicht wird die Erde als eine Welt gegenübergestellt, auf der Hell und Dunkel einander ablösen. Irdisches Leben trägt auch in dieser Hinsicht einen zwiespältigen Charakter, und der Wechsel von »Paradieseshelle und tiefer schauervoller Nacht« ist das anschauliche Symbol für den Kampf, den darin das Gute mit dem Bösen führt. Zu der strahlenden Göttlichkeit, zu dem sanften Wandeln des ewigen Tages tritt die stürmische Bewegung in Kontrast. Zwar ordnet die Erde sich dem allgemeinen Weltrhythmus ein:

»Und Fels und Meer wird fortgerissen
In ewig schnellem Sphärenlauf.«

Aber die irdische Welt bleibt unruhig und wechselnd, und es ist interessant zu sehen, wie Goethe, um den Gegensatz von dauerndem Licht oder »ewigem Glanze« und irdischem Lichtwechsel auf Sonne und Erde so

Digitized by Google

verteilen zu können, daß dabei die Erde zugleich als Ursache des Wechsels erscheint, in eigenartige kosmologische Schwierigkeiten geriet. Sein Weltbild kann nämlich weder antik-mittelalterlich noch modern-kopernikanisch zu Ende gedacht werden. Man muß schon zu pythagoreischen Vorstellungen greifen, wenn man es miteinander vereinen will, daß die Sonne »in Brudersphären Wettgesang tönt«, also zu den Wandelsternen gehört, und trotzdem die Erde sich »schnell und unbegreiflich schnelle umherdreht«, also durch ihre eigene Bewegung den Wechsel von Tag und Nacht hervorbringt.

Doch für die Einheit des faustischen Charakters bleibt dies (selten bemerkte) Faktum unwesentlich. Nur darauf kommt es an: der Mensch lebt auf einem Schauplatz, auf dem die Verneinung des Lichtes, die Finsternis, dauernd der Paradieseshelle die Alleinherrschaft streitig macht. Dann ist klar: es gibt notwendig auch im Menschenleben, ja grade in ihm, nicht nur Göttliches, sondern zugleich Teuflisches. Den Symbolen von Nacht und Tag entspricht: der Geist der Verneinung tritt als Herr der Finsternis dem göttlichen Licht entgegen. Der Mensch steht zwischen diesen beiden Mächten in der Mitte, und Faust im besonderen ist das Objekt, um das sie miteinander kämpfen. So äußert sich in seiner Person die Duplizität in Uebereinstimmung mit dem Doppelwesen der Erde, deren Bürger er bleibt, solange er lebt.

Auch das Folgende verstehen wir im Zusammenhang hiermit leicht: der Geist der Finsternis muß in dem zwiespältigen Faust ein geeignetes Objekt für seine Verführungskünste sehen und bittet daher Gott, Faust versuchen zu dürfen. Wie dieser sich im Kampf mit dem Teufel und mit seinem eigenen Wesen schließlich zur Klarheit durchringt, darum dreht sich die ganze Tragödie. Sie gibt sich von vornherein als Darstellung des Ringens zwischen dem guten und dem bösen Prinzip in dem zwiespältigen Menschen und rückt damit Fausts Charakter ins Zentrum. Demnach kommt es jetzt nur noch darauf an, wie der Gegensatz, der Faust beherrscht, schon im Prolog inhaltlich bestimmt ist. Das ergibt sich durch Beantwortung der Fragen: wie äußern sich über ihn die Mächte, deren Kampf ihn zu einem Zwitterwesen, zu einem Mischgeschöpf von Licht und Dunkel macht? Wie wird seine Natur vom Teufel, wie wird sie von Gott angesehen?

Mephistopheles sagt zuerst:

»Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust.«

Das bedarf keiner weiteren Erklärung. Zu beachten ist nur: die »Sterne«

Digitized by Google

im üblichen Sinne sind hier nicht gemeint, und auch mit bloßer Erkenntnis der Sterne darf man Fausts Forderung an den Himmel nicht gleichsetzen. Es kommt darin vielmehr ganz allgemein die Seite der faustischen Natur zum Ausdruck, mit der er über die Erde hinaus dem ewigen Licht zustrebt. Faust möchte von dem Wechsel von Tag und Nacht, in dem alle Menschen befangen bleiben, frei werden. Zugleich aber wirkt dieser Sehnsucht ein anderer Trieb entgegen: er kann sich von der Erde nicht loslösen, ja er will es im Grunde genommen nicht: die Lust des Irdischen hält ihn in ihrem Bann. So muß er in einen Zustand kommen, der ihn dauernd zwiespältig macht, also auch nie befriedigen kann. Das hatte Schiller, ehe er den Prolog im Himmel kannte, gesehen, als er von dem »verunglückten Bestreben« sprach, »das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen.«

In Uebereinstimmung hiermit bringt Mephistopheles Fausts Wesen auch so zum Ausdruck:

»Und alle Näh und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.«

Es kann nicht anders sein bei einem Menschen, der ein echtes Erdenwesen ist, d. h. in dem das volle Erdenleben mit seinem Wechsel von Tag und Nacht zur Geltung kommt. Immer wird er über sich hinausstreben und doch, solange er ein Geschöpf der Erde bleibt, in ihr verhaftet sein. Fausts Doppelnatur muß ihn also zu einem rastlosen, durch nichts zu befriedigenden Fordern und Streben treiben. Das stellt der Teufel schon im Prolog fest.

Wichtig ist sodann, zu sehen, wie Mephisto und Gott Fausts Zwienatur beurteilen. Die Tatsache des Doppelwesens sehen beide, aber sie denken über sie trotzdem sehr verschieden. Für den Geist der Verneinung bedeutet Fausts Streben nur »Torheit« und »Tollheit«. Es macht daher auf ihn keinen Eindruck, als Gott, um der teuflischen Meinung von den Menschen entgegenzutreten, ihn an Faust erinnert. Grade dieser Mann zeugt nicht für die Größe von Gottes Schöpfung, sondern beweist, wie selbst die höchste Form des Menschentums, die allen Seiten des irdischen Lebens gerecht wird, zu dauernder Unbefriedigung und Unausgeglichenheit und deshalb zum endlichen Scheitern verurteilt ist.

Wie denkt dagegen Gott über Faust? Die Tatsachen, die der Teufel hervorhebt, werden von ihm nicht bestritten. Er weiß, daß Faust ihm nur »verworren« dient. Aber er bewertet das Doppelwesen anders, und grade darin kommt seine Ueberlegenheit zum Ausdruck. Im Gegensatz zu Mephistopheles, der meint, daß der kleine Gott der Welt stets

Digitized by Google

von gleichem Schlag bleibe, setzt er seine Hoffnung auf eine Aenderung in der Zukunft:

» Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient,
So werd ich ihn bald in die Klarheit führen.
Weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt,
Daß Blüt und Frucht die künftgen Jahre zieren. «

Gott sieht also in demselben Ringen des Zwitterwesens, auf das der Teufel spöttisch herabblickt, die Größe und Stärke Fausts, weil er es als Vorbedingung einer künftigen Läuterung versteht. Damit löst sich vor seinen Augen der Schatten, der von der Erde her in sein Lichtreich fällt, in Klarheit auf.

Gegenüber einer solchen Hoffnung, die Gott grade in Fausts Unausgeglichenheit setzt, vermag der Teufel zunächst nichts zu erwidern. Er kann, wenn er als Geist der Verneinung recht behalten will, nur zeigen, daß es zu einer Ueberwindung des Zwiespalts in der Doppelnatur nie kommen wird, ja daß Faust bei seinem stets unbefriedigten Streben schließlich ermüden und damit der Finsternis anheimfallen muß. Von einer »Wette« zwischen Gott und dem Teufel, die sich daraus ergibt, läßt sich, obwohl Mephistopheles und auch der Dichter das Wort brauchen, im eigentlichen Sinne nicht sprechen. Es werden lediglich zwei Meinungen über das Schicksal Fausts einander gegenübergestellt, und die Zukunft muß entscheiden, wer im Recht ist. Zu diesem Zweck bittet Mephistopheles um die Erlaubnis, sich an Faust heranmachen zu dürfen. Dann wird sich zeigen, wie das faustische Streben schließlich scheitert. Gott kann dem Teufel Freiheit lassen, weil er auf sein Geschöpf vertraut. Ja, Gott hat gegen das Unternehmen Mephistos so wenig einzuwenden, daß er es sogar wünscht. Da in der Doppelnatur nicht nur das Wesen, sondern auch die Stärke Fausts beruht, soll der Geist der Verneinung das faustische Streben zum Widerstand aufreizen und damit die göttliche Kraft darin zur Entfaltung bringen. Ungöttlich ist allein das Beharren bei dem Bestehenden, das Aufhören des Weiterstrebens. Solange Faust noch kämpft und tätig ist, dient er Gott als Knecht, mag es in ihm auch noch so verworren aussehen.

Von hier aus verstehen wir die Verse:

» Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen. «

Auch diese Worte wären nicht verständlich, wenn man bei ihnen nicht

Digitized by Google

an die Duplizität der menschlichen Natur dächte, ja sie offenbaren den letzten Sinn, der dem faustischen Doppelwesen innewohnt. Die Ueberwindung der Finsternis im Ringen seiner zwei Seelen ist Fausts eigentliche Bestimmung, und alles, was den Kampf des Guten mit dem Bösen in ihm nicht zur Ruhe kommen läßt, fördert, solange er auf der Erde lebt, die göttlichen Absichten. Im irdischen, d. h. zwiespältigen Menschen kann das Göttliche nicht anders zum Siege gelangen als dadurch, daß es sich in beständigem Streben gegen das bloß Irdische durchsetzt.

Dabei muß freilich angenommen werden, daß es ein positiv Böses nicht gibt, sondern das Böse lediglich Verneinung des Guten bedeutet, aber so verhält es sich in der Faustdichtung, wie schon angedeutet wurde, in der Tat. Goethe konnte den Teufel nicht einmal als »Dämon« in seinem Sinne anerkennen. Dazu war, wie er ausdrücklich zu Eckermann gesagt hat, Mephistopheles ein viel zu negatives Wesen. Das Dämonische äußert sich in positiver Tatkraft. Insofern hat der Mensch Faust selbst mit seiner Doppelnatur als der eigentliche Vertreter des Dämonischen zu gelten, und die Fausttragödie muß, wenn sie Einheit haben soll, dementsprechend zeigen, wie der Dämon in Faust, der beständig zwischen Licht und Finsternis hin- und herschwankt, die positive Tatkraft trotzdem zu immer reinerem Ausdruck bringt.

Weiter brauchen wir bei der Frage nach der Einheit des persönlichen Charakters Fausts auf den Inhalt des Prologs nicht einzugehen. Es kam nur darauf an, zu zeigen, wie das ganze Faustproblem mit dem Grundzug des faustischen Wesens, d. h. mit der Doppelnatur zusammenhängt, und wie dies Problem aus dem Wesen der Erde als dem des Schauplatzes von allem Menschenleben herauswächst. Wir sehen jetzt vollends deutlich: die Erzengel stellen den Kosmos so dar, wie er sein muß, damit es in ihm einen faustischen Menschen geben kann. Als Gegensatz zur göttlichen Sonne ist seine Heimat, die Erde, so zwiespältig wie Faust selbst.

Im übrigen werden wir uns hüten, in den Prolog zuviel hineinzudeuten, d. h. ihn zu abstrakt oder zu »philosophisch« zu fassen. Es geht nicht an, daß wir Faust zu einem bloßen Gattungsexemplar des allgemeinen Begriffs »Mensch« machen. In dieser Hinsicht haben frühere Deutungen des Guten zuviel getan und dadurch alles Suchen nach Einheit oder nach einer »Idee« in Mißkredit gebracht. Auch die Göttinger Freunde Ludens machten sich solcher Uebertreibungen schuldig. Die Opposition gegen sie war insofern gerechtfertigt. Es geht in der Tat nicht an, zu sagen, daß Faust der »Repräsentant der Menschheit« sei. Das ist zum mindesten

Digitized by Google

mißverständlich. Ein Drama, welches seine Figuren zu bloßen Exemplaren allgemeiner Begriffe macht, müßte unkünstlerisch wirken. Solche Tendenzen lagen besonders Goethe fern. Seine Personen sind wirkliche Menschen, d. h. Individualitäten. Sogar Gott tritt im Prolog durchaus »menschlich« auf, und höchstens kann man sagen, daß er etwas blaß wirkt. Mephistopheles dagegen zeigt sich sogleich als individuelle Persönlichkeit. Wir dürfen aus Goethes Prachtgestalt nicht ein nordisches Phantom mit Hörnern, Schweif und Klauen machen. Vor allem aber haben wir darauf zu achten: Faust selbst wird von vornherein als ein Individuum behandelt, das vom Durchschnitt der Menschen abweichende Züge trägt, ja einzigartig lebt. Darüber sind, da es für unser Thema wichtig ist, ausdrücklich noch einige Worte zu sagen.

Gewiß sollen wir in Faust mit seiner Doppelnatur, die ihn sowohl zur Gottheit als auch zum Teufel in Beziehung bringt, einen »typischen« Menschen sehen. Aber grade dies Wort ist vieldeutig. Es kann etwas Durchschnittliches ebenso wie etwas Vorbildliches bezeichnen, und Faust ist keins von beiden. Nie wird gesagt: so wie Faust s i n d alle Menschen, oder so s o l l t e n sie alle sein. Er ist ein A u s n a h m e f a l l, der »typische« Züge in ungewöhnlicher Steigerung und besonderer Zuspitzung zeigt. Das kommt nicht nur später, sondern schon im Prolog zum Ausdruck. Wenn Mephistopheles den Menschen im a l l g e m e i n e n erbärmlich findet, stellt Gott Faust als Gegeninstanz hin. Und ferner: nicht j e d e r Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt. Von Wagner oder von Frau Marthe Schwertlein würde Gott das nicht sagen. Bei dem Vertreter des »hellen kalten wissenschaftlichen Strebens« kann vom dunklen Drang, und bei dem »Weib wie auserlesen zum Kuppler- und Zigeunerwesen« kann vom rechten Wege nicht die Rede sein. Endlich wird auch von Mephistopheles Faust der großen Masse gegenübergestellt. Daß er anders ist als die Vielen, reizt den Teufel, ihn zu sich hinüberzuziehen. Ehe sein Name genannt war, hatte er erklärt:

» Die Menschen dauern mich in ihren Jammertagen,
Ich mag sogar die armen selbst nicht plagen. «

Bei den Menschen im allgemeinen lohnt es also nicht, sich mit ihnen zu beschäftigen. Das eigenartige Individuum Faust dagegen von seiner vermeintlichen Höhe herabzuholen, das ist eine Aufgabe, die den Teufel lockt.

Digitized by Google

IV.

Der erste Monolog.

So weist schon der Prolog darauf hin, wieviel auf das Individuum Faust ankommt, und nachdem das Thema des Dramas im allgemeinen als das einer Charaktertragödie verstanden ist, ergibt sich: die nächste Aufgabe der Dichtung wird darin bestehen, ihren Helden in seiner Individualität anschaulich vorzuführen.

Das geschieht in der Tat sogleich in Fausts erstem Monolog. Der bringt, ebenso wie die auf ihn folgenden Szenen, die eigentliche Handlung nicht weiter, denn der Teufel bleibt vorläufig im Hintergrund. Der Schwerpunkt ruht darauf, daß wir den Menschen Faust in seiner Besonderheit kennenlernen. Nun liegen zwischen der Niederschrift dieses Abschnitts und der des Prologs, wie wir wissen, mehrere Jahrzehnte. Aber dem Dichter war der Anfang seines Jugendwerkes doch nicht unbekannt, als er den Prolog verfaßte, und es ist daher in keiner Weise wunderbar, wenn beide Teile zusammenstimmen. Den Prolog hat Goethe auch für die aus früher Zeit stammenden Szenen geschrieben. Soll das Ganze Einheit haben, so darf es sich nur um eine Ausführung dessen handeln, was schon vorher über Fausts Charakter gesagt war, und daß es sich tatsächlich so verhält, haben wir zu zeigen.

Wir finden Faust allein in seinem hochgewölbten, gotischen Zimmer. Wieder ist auch der Schauplatz bedeutsam. Aus dem weiten Weltall kommen wir in einen engen Raum. Das Wort »gotisch« bezeichnet nicht so sehr einen künstlerischen Stil als vielmehr etwas Barbarisches. Es ist ein unfreundlicher, unbehaglicher Aufenthaltsort, und die Stimmung des Mannes, der darin wohnt, entspricht seiner Umgebung. Unruhig, unharmonisch, zwiespältig tritt er uns sogleich entgegen. Wir hören einen Gelehrten, der die Wissenschaft aller vier Fakultäten studiert, die höchsten akademischen Würden erlangt hat, seit zehn Jahren eine Dozentur besitzt, eine hohe Meinung von sich, eine geringere von seinen Kollegen hegt, d. h. sich ihnen allen an Klugheit, Wissen und Vorurteilslosigkeit überlegen dünkt, und der trotzdem mit sich ebenso unzufrieden ist wie mit der Welt. Zuerst tritt hervor: er sieht, »daß wir nichts wissen können«, und darüber ist er tief unglücklich. Seine Gelehrsamkeit wie seine Lehrtätigkeit geben ihm keine Befriedigung.

Doch das ist es nicht allein, was ihn unharmonisch macht. Dazu kommt: nicht einmal äußere Vorteile hat sein Streben ihm eingetragen, und in der Art, wie er darüber spricht, tritt sogleich seine Doppelnatur zutage. Auch

Digitized by Google

275369

darüber ist er verzweifelt, daß er weder Gut noch Geld noch Ehr und Herrlichkeit der Welt besitzt. Die Freuden der Erde sind ihm also durchaus nicht gleichgültig. Auf die allbekannten Verse braucht nicht näher eingegangen zu werden. Man sieht: ihr Inhalt stimmt aufs beste zu dem, was Mephistopheles im Prolog sagt:

»Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust,
Und alle Näh und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.«

Ferner können wir, ebenfalls in Uebereinstimmung mit dem Prolog, bald feststellen, wie »verworren« Faust Gott dient. Zwar zeigt sich bei ihm ein »ideales Streben« (Ausdruck Goethes) insofern, als er das Höchste sucht, wonach der theoretische Mensch suchen kann:

»Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält.«

Aber da seine Wünsche nach Erkenntnis unbefriedigt geblieben sind, will er es mit der Magie versuchen. Die historisch zutreffende Bemerkung, daß im Zeitalter der Renaissance und Reformation Wissenschaft und Magie nicht als unvereinbar miteinander angesehen wurden, darf nicht als Einwand gegen Fausts »Verworrenheit« gelten, denn es kommt auf das G a n z e der Dichtung an, und am Schluß seines Lebens will Faust selbst die Magie von seinem Pfad entfernen, weil er sie als Irrweg erkennt. Davon aber ist er jetzt noch weit entfernt. Ja, die Zauberei soll ihm nicht allein die Geheimnisse der Welt entschleiern, sondern ihn zugleich aus der Enge der Studierstube in die freie Natur hinausführen, die er genießen möchte. Auch die Magie dient also wieder beiden Seiten seines Wesens, der idealen, die sich anfangs in dem Bedürfnis nach Erkenntnis äußert, und der irdischen, die ihn das dumpfe Mauerloch der Gelehrtenstube verfluchen und ausrufen läßt: »Das ist deine Welt! das heißt eine W e l t!«

So tritt uns mehrfach die »Duplizität der menschlichen Natur« entgegen, und endlich sei dazu noch bemerkt, daß der Dichter, ohne daß er es gewollt zu haben braucht, der Doppelnatur Fausts auch stilistisch oder sprachlich Ausdruck verliehen hat. Zuerst redet Faust schroff in kurzen abgerissenen Sätzen. In ihnen scheint nur starre Härte des Gemüts zu herrschen, und dem entspricht die poetische Form vom Ausruf: »Habe nun, ach!« bis zu dem Verzweifelungsschrei: »Es möchte kein Hund so länger leben!« Dann aber wird wenige Zeilen darauf dasselbe Thema in völlig anderer Tonart behandelt. Sehnsüchtig und klangvoll fließen die Verse dahin, und eine weiche Stimmung drängt sich in den Vordergrund. Das

UNIVERSITY OF ILLINOIS
Digitized by Google

ist so auffallend, daß ein Philologe vom Range Wilhelm Scherers [1]) nicht glauben wollte, der erste Monolog stamme in seiner Totalität aus derselben Zeit. Die beiden Teile, aus denen er bestehe, seien so verschieden, daß in ihnen nicht derselbe Faust rede. Man müsse daher annehmen, daß der Dichter sie zu verschiedenen Zeiten verfaßt und erst nachträglich miteinander kombiniert habe [2]). Seit der Auffindung des »Urfaust« wird man Scherers »Beweis« nicht mehr für »zwingend« halten, und man hätte, auch abgesehen davon, niemals zu einer solchen Vermutung kommen sollen. Das Verfehlte der Methode, überall nach »Widersprüchen« zu suchen, die aus der Entstehung stammen sollen, tritt angesichts des ersten Monologes besonders deutlich zutage. Aber das bleibt richtig: Faust wird von vornherein als ein Mann dargestellt, dessen Stimmungen rasch wechseln, und der daher dem Unbefriedigtsein, das aus seiner Doppelnatur stammt, auch mannigfaltigen Ausdruck verleiht. In diesem Fall hat schon der Anblick des Mondes genügt, um einen Stimmungsumschwung hervorzurufen. Für den vom Dichter dargestellten Inhalt konnte eine bessere Form, als der erste Monolog sie stilistisch zeigt, nicht gefunden werden.

Jedenfalls: wir tun sogleich einen Blick in die tiefe Zwiespältigkeit Fausts, in die Zerrissenheit seines Wesens, schon in der ersten, früh verfaßten Szene, die eventuell an einem Tage niedergeschrieben sein kann, und grade die Unausgeglichenheit und der sprunghafte Wechsel ist das, worauf es bei der Darstellung des faustischen Charakters ankommt. Wir mußten nach dem Prolog erwarten, daß Faust sich so geben werde, wie er es hier tut. Statt von »Widersprüchen« der Dichtung zu reden, die aus verschiedenen Zeiten der Entstehung hervorgegangen sind, sollte man vielmehr die Einheitlichkeit und Konsequenz verstehen, mit der ein so zwiespältiger Charakter überall zur Darstellung gebracht ist. Faust selbst zeigt sich, wenn man will, gewiß voller Widersprüche, d. h. uneinheitlich, unharmonisch. Aber grade weil er uns als Doppelnatur schon in seinen ersten Worten entgegentritt, besitzt das Drama, das von ihm handelt, Einheit, Folgerichtigkeit und Geschlossenheit, denn das bleibt stets seine Aufgabe, darzustellen, wie ein mit den Widersprüchen seiner Doppelnatur ringender Mann vom Teufel versucht wird, und wie er die Ver-

1) Aufsätze über Goethe, 2. Aufl. 1900, S. 309 ff.

2) »So verhältnismäßig zwingend (!) läßt sich kaum irgendwo anders der Beweis (!) für die Zusammenfügung zweier ursprünglich getrennter, den Voraussetzungen und dem Stile nach verschiedener Stücke führen, wie es in dem vorliegenden Falle möglich ist.« (Scherer a. a. O. S. 319.)

Digitized by Google

suchungen, die ihn an seinem widerspruchsvollen Wesen packen und ihn dadurch herabziehen möchten, nicht nur besteht, sondern durch sie allmählich zu immer größerer Klarheit geführt wird. Auch später müssen wir fortwährend solchen »Widersprüchen«, d. h. Stimmungsschwankungen und raschen Umschlägen seines ganzen Verhaltens begegnen, und grade dieser Umstand weist darauf hin, daß das Drama ein Maß von Einheit besitzt, wie wir es bei einer so verwickelten Entstehungsgeschichte nur irgend erwarten können.

Zu dem ersten Monolog noch eine Bemerkung, die zur darauffolgenden Szene hinüberführt. Wir haben für den Anfang des Dramas von Goethes eigener Hand kurze, zusammenfassende Formeln. Sie stehen auf dem bekannten, flüchtig beschriebenen Quartblatt, das als »erstes Paralipomenon« in der Weimarer Ausgabe veröffentlicht wurde und im Goethejahrbuch auch faksimiliert gedruckt ist. Die Abfassungszeit steht nicht fest. Wahrscheinlich aber ist, daß die Sätze geschrieben sind, als Goethe die ersten Szenen, auf die er darin sich bezieht, den Eingangsmonolog und die Geisterbeschwörung, bereits fertig vor sich hatte. Die erste Zeile lautet: »Ideales Streben nach Einwirken und Einfühlen in die ganze Natur.« Das kann sich nur auf den ersten Monolog beziehen, und da es sich auf dem Blatt überall um ganz kurze, sehr prägnante Formulierungen handelt, dürfen wir annehmen, die z w e i Worte »einwirken« und »einfühlen« seien absichtlich gewählt und hätten nicht dieselbe Bedeutung. Es ist vielleicht in ihnen schon der Gegensatz gemeint, der für Fausts Wesen charakteristisch bleibt. Ja, es steht nichts im Wege, bereits auf sie die spätere Zeile des Blattes zu beziehen, die lautet: »Diese Widersprüche anstatt sie zu vereinen disparater zu machen.« Sich in etwas »einwirken« ist nicht dasselbe wie sich in etwas »einfühlen«. Das eine bedeutet Aktivität und das andere Hingabe. Der Unterschied läßt sich also mit dem Gegensatz eines tätigen zu einem kontemplativen Leben in Zusammenhang bringen. Jedenfalls hätte Goethe den Ausdruck »einwirken« nicht gebraucht, wenn er Faust nur als einen Mann darstellen wollte, der mit seiner E r k e n n t n i s unzufrieden ist. Einfühlen mag soviel wie erkennen bedeuten. Einwirken aber weist von vornherein über alle Erkenntnis hinaus. Danach hätte Goethe auch hier ausdrücklich auf Fausts Doppelnatur hingedeutet.

Das bleibt selbstverständlich eine Vermutung. Fest steht dagegen die Doppelnatur, und aus ihr ersehen wir: es muß zu n e u e n Unausgeglichenheiten und Widersprüchen kommen, wo ein Mann, der erkennen möchte, was die Welt im Innersten zusammenhält, zugleich danach

Digitized by Google

strebt, in die ganze Natur »einzuwirken«. Fausts Duplizität zeigt sich denn in der Tat bald nicht allein in dem Zwiespalt des idealen Strebens und der Sehnsucht nach irdischer Lust, sondern ebenso innerhalb seines idealen Strebens selbst. Daraufhin haben wir den Verkehr mit der Geisterwelt zu betrachten.

V.

Die Beschwörung des Erdgeistes.

Faust hat sich der Magie ergeben und ergreift ein Zauberbuch, das Formeln zur Beschwörung von Naturgeistern (nicht Höllengeistern) enthält. Welche Einflüsse auf Einzelheiten der Szene die Lektüre von Swedenborg ausgeübt hat, ist historisch gewiß interessant, aber für unser Problem ohne wesentliche Konsequenz. Wir halten uns an das, was im Text steht, und sehen es wieder mit Rücksicht auf die »Duplizität der menschlichen Natur« an. Für sie sind auch die zwei Geister charakteristisch, mit denen Faust sich beschäftigt. Daß nur der eine von ihnen wirklich »erscheint«, während von dem andern das bloße Zeichen auf Faust einwirkt, ist für das Charakterproblem ohne Bedeutung, denn schon das Zeichen des Makrokosmos gibt Faust alles, was ihm die Erscheinung des Geistes selbst geben könnte. Wesentlich bleibt: »zwei Seelen« Fausts offenbaren sich in dem Verhalten zu den beiden Geistern, dem Makrokosmos und dem Erdgeist, deutlich in ihrer Verschiedenheit, und zugleich tut sich ein neuer Widerstreit, in den sie miteinander geraten, kund.

Zuerst erblickt Faust das Zeichen des Makrokosmos, d. h. der unendlichen Allnatur, und der theoretische Mensch, der sich die höchsten Erkenntnisziele gesetzt, aber bisher nicht erreicht hat, ist entzückt vom Anblick der Weltharmonie, so daß er begeistert ausruft: »Ha! welche Wonne fließt in diesem Blick auf einmal mir durch alle meine Sinnen!« Jede Unzufriedenheit schwindet. Faust fühlt sich restlos glücklich, als die Kräfte der Natur rings um ihn her sich enthüllen. Ja er fragt: »Bin ich ein Gott?« Das verstehen wir leicht: »Ich schau in diesen reinen Zügen die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.« Das bedeutet: Faust erreicht durch den Anblick des Zeichens die höchste Erkenntnis, die er sich gewünscht hat. Er sieht, was die Welt im Innersten zusammenhält: »Wie alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt.« Er lernt die Kräfte kennen, die harmonisch all das All durchklingen. Er muß also als Gelehrter beglückt sein. Das innere Toben wird gestillt. Was sollte der Wissensdurstige noch mehr verlangen, als daß die Harmonie

Digitized by Google

des Alls sich ihm erschließt? Wenn Faust n u r eine theoretisch kontemplative Natur wäre, müßte beim Anblick des Makrokosmoszeichens sein Streben dauernd befriedigt sein.

Aber Faust bleibt ein Doppelwesen, und das zeigt sich an dieser Stelle darin, daß er es nicht lange aushält, sich beschaulich in die Harmonie des All zu versenken. Nach kurzer Zeit schlägt seine Stimmung um: »Welch Schauspiel! aber ach, ein Schauspiel n u r!« ruft er aus, und das kann nichts anderes heißen, als daß der bloße Anblick, die Intuition des All ihm nicht genügt. Er will die unendliche Natur nicht allein erkennend in Ruhe betrachten, sondern sie »fassen«. Dieser Ausdruck bedeutet im Gegensatz zu Schauen ein unmittelbareres Ergreifen, als es durch Erkenntnis möglich ist, ein »Einwirken in die ganze Natur«. Die Quellen des unmittelbaren Lebens sind es, nach denen Faust sich sehnt. Zu ihnen bringt ihn selbst das vollkommenste Schauspiel der Harmonie des Weltalls nicht. Das Wissen macht seine Brust »welk«. Daher ruft er, gleich nach dem Augenblick, in dem sein Erkenntnisideal sich erfüllt hat, im Gedanken an das unmittelbare Leben aus: »Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht ich so vergebens?«

Der für uns entscheidende Punkt wird durch den weiteren Verlauf der Szene noch klarer. Unwillig schlägt Faust sein Zauberbuch um und erblickt das Zeichen des Erdgeistes. Sofort ist er wieder in anderer Stimmung: »Du Geist der Erde bist mir n ä h e r.« Ihn glaubt er also »fassen« zu können. In dieser Hoffnung fühlt er seine Kräfte gesteigert, ja ist von neuem in heller Begeisterung. Die Stimmungsumschläge häufen sich. Jetzt braucht er nicht mehr vergebens zu schmachten, und das bedeutet zugleich: jetzt verschwindet der theoretische Mensch, der erkennen will, in ihm ganz. Nun fühlt er:

»Mut, sich in die Welt zu wagen,
Der Erde W e h, der Erde G l ü c k zu tragen,
Mit Stürmen sich herumzuschlagen
Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen.«

Mit keinem Wort ist da noch von Erkennen die Rede, und das wäre auch sinnlos, denn die höchste Erkenntnis, die Faust sich wünschen konnte, hat ihm das Makrokosmoszeichen ja schon gegeben. Faust will »leben«, und das heißt, wie sich bald zeigt, für ihn: tätig sein, handeln, schaffen. Zu diesem Zweck soll der Erdgeist sich ihm enthüllen. Mit ihm will er sich verbinden auf die Gefahr der eigenen Vernichtung, und der Geist folgt dem Befehl des Zauberers.

Aber der weltfremd gewordene Mann kann die Nähe der irdischen Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle und Unmittelbarkeit nicht ertragen. Er

Digitized by Google

wendet sich ab und muß sich verhöhnen lassen: »Welch erbärmlich Grauen faßt, U e b e r m e n s c h e n, dich!« Hier wird ein Wort gebraucht, das früher nur selten im deutschen Schrifttum vorkam. Goethe hat es wahrscheinlich von Herder übernommen und benutzt es außer an dieser Stelle noch einmal in der »Zueignung«, die er seinen Gedichten voranstellte. Dort hat es eine unzweideutig ironische Bedeutung: es geht auf die menschliche Ueberhebung, die sich mehr dünkt, als sie ist. Heute gehört der Ausdruck zu den Schlagworten der Mode, aber er war von Nietzsche, der ihn beliebt gemacht hat, nicht ironisch gemeint. Wir dürfen, wenn wir ihn für Faust verwenden, nicht zuviel hineinlegen. Doch kann die Vorsicht uns nicht hindern, Beziehungen zwischen dem festzustellen, was Goethes Faust ist, und dem, was man heute unter einem Uebermenschen versteht. Die Verwendung des Wortes für das faustische Wesen liegt um so näher, als Goethe zu den Zeiten, in denen er die Erdgeistszene schrieb, das Uebermenschentum von Sturm und Drang sehr ernsthaft nahm und daher, soweit die Bezeichnung »Uebermensch« ironisch gemeint ist, darin eine Selbstverspottung mitklingt. Später, als er die früh geschriebene Szene drucken ließ, stand er freilich allem Sturm und Drang und damit den Idealen des Uebermenschen fern, konnte aber grade deshalb das Wort, das im Munde des Erdgeistes von vornherein einen ironischen Ton hatte, stehen lassen.

Was es hier für Fausts Charakter bedeutet, ist klar. Der Erdgeist weist Faust in die Schranken seiner Menschlichkeit zurück: Du hast dich überhoben, die Natur nicht nur erkennen, sondern fassen, im Unendlichen selbst leben zu wollen, und nun vermagst du nicht einmal meinen Anblick zu ertragen! Faust rafft daraufhin sich zusammen. Er will nicht unterliegen, ja er will in der Tat ein Uebermensch, d. h. mehr als ein gewöhnlicher Mensch sein. Insofern paßt das Wort sehr gut auf das faustische Wesen, wie schon Mephistopheles es charakterisiert hat: »Nicht irdisch ist des Toren Trank noch Speise.« Der Titan spricht mit echt faustischem Ueberschwang und Uebermut: »Soll ich dir Flammenbildung weichen? Ich bins, bin Faust, bin deinesgleichen.«

Doch der Erdgeist weist ihn nur von neuem in seine Schranken zurück, und die Art, in der er es tut, macht den Sinn der Szene vollends klar. Der Geist ist in seinem Wesen so untheoretisch wie möglich. Er geht völlig in einem aktiven, schöpferischen Handeln auf, das zugleich über alles Einzelne, Besondere und menschlich Beschränkte hinausragt:

»In Lebensfluten, in T a t e n s t u r m
Wall ich auf und ab . . .

Digitized by Google

Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer.«

Alles Individuelle schwindet in dieser Allwirksamkeit des Erdenlebens, in das Faust sich »einwirken« möchte:

»So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.«

Der Gegensatz zu dem, was das Makrokosmoszeichen Faust gab, kann nicht schärfer zum Ausdruck gebracht werden. Im Leben des Erdgeistes herrscht nicht die Harmonie der kontemplativen Ruhe, sondern hier ist verkörpert, ja aufs höchste gesteigert, was Faust mit der atheoretischen Seite seiner Doppelnatur als aktiver, tätiger Mensch anstrebt, und dem entspricht die Art, in der er von neuem dem Gefühl seiner Verwandtschaft Worte leiht:

»Der du die weite Welt umschweifst,
Geschäftiger Geist, wie nah fühl ich mich dir.«

Doch nur um so schroffer wird der Uebermensch von neuem in die Schranken seiner begrenzten Menschlichkeit zurückgewiesen, und der Erdgeist verschwindet damit für immer aus der Handlung.

Die Frage, ob er nach früheren Plänen Goethes in Fausts Leben noch eine andere Rolle als hier spielen sollte, kommt für uns nicht in Betracht. In dem Ganzen der fertigen Dichtung darf man seine Bedeutung nicht überschätzen. In der einzigen Szene, in der er auftritt, bedeutet er für die eigentliche Handlung nichts, sondern symbolisiert Fausts universalen Tatendrang, wie das Makrokosmoszeichen dem universalen Wissensdurst entsprach. Zugleich zeigt sich an ihm noch ein anderer Unterschied bei Faust selbst: der Tatendrang des Uebermenschen findet nicht einmal in der Weise Erfüllung wie vorübergehend das theoretische Streben nach Wissen, d. h. Faust vermag das All zwar kontemplativ zu schauen oder zu erkennen, aber aktiv im Erdgeist zu leben, ist ihm nicht einen Augenblick vergönnt.

Dafür, daß wir mit der Betonung der Aktivität, die in der Erdgeistszene bei Faust zutage tritt, das Wesentliche treffen, können wir uns wieder auf das schon zitierte Paralipomenon berufen. Seine zweite Zeile lautet: »Erscheinung des Geists als Welt und Taten Genius.« Diese Worte gestatten sogar noch eine ganz besondere Interpretation, die mehr sagt, als gewöhnlich angenommen wird. Man faßt die Zeile meist so auf, als habe Goethe darin den Erdgeist den »Welt- und Tatengenius« genannt. Es ist aber eine andere Auslegung möglich, und sie liegt nahe, sobald man die Zeile im Zusammenhang mit dem Ganzen zu verstehen sucht.

Digitized by Google

Auf eines, was gewöhnlich nicht beachtet wird, weist schon ihr Wortlaut hin. Es heißt nicht: Erscheinung des Welt- und Tatengenius, sondern Erscheinung des Geists a l s Welt- und Tatengenius, so daß »der Geist« auf keinen Fall mit dem Erdgeist einfach zusammenfällt. Denkt man dann ferner wieder an die Worte: »Diese Widersprüche nicht vereinen«, so liegt es nahe, zu sagen: Goethe hat den Weltgenius und den Tatengenius als z w e i Formen des einen »Geistes« einander gegenübergestellt. Dafür spricht auch: der Plural »Widersprüche« bliebe unverständlich, falls damit n u r der an dritter Stelle genannte Gegensatz von »Form« und »Gehalt« gemeint wäre. Hiergegen darf man nicht einwenden, daß der Makrokosmos nicht wirklich als Weltgeist »erschienen« sei, denn darauf brauchte es Goethe, als er den S i n n der Szene für sich in eine kurze Formel zusammenfaßte, nicht anzukommen [1]). Schon das Makrokosmoszeichen gab Faust alles, was seine kontemplative Natur verlangen konnte.

Dieser Umstand rechtfertigt es jedenfalls, daß wir die beiden Geister, den Makrokosmos und den Erdgeist, als »Weltgenius« und »Tatengenius« auseinanderhalten und dann mit den beiden Seiten Fausts so in Verbindung bringen, daß in seinem verschiedenen Verhalten zu ihnen sein zwiespältiger Charakter sich bewährt. Der zeigt sich dann in folgender Weise. Als »Ebenbild der Gottheit« fühlt sich Faust, sobald er an den Makrokosmos und das Schauen seines Zeichens denkt. Nachdem dagegen der Tatengenius ihn mit den Worten: »Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir« zurückgestoßen hat, ruft er verzweifelt: »Ich Ebenbild der Gottheit und n i c h t e i n m a l d i r!« Faust weiß also, daß der Erdgeist u n t e r dem Allgeist (Makrokosmos) steht, denn sonst hätte das »nicht einmal dir« keinen Sinn. Trotzdem aber geht ihm das W i r k e n im Leben der Erde noch ü b e r das Schauen des All, welches ihn zum Ebenbild der Gottheit macht. Genau so äußert sich sein Uebermenschentum auch im zweiten, viel später geschriebenen Monolog, wie wir sehen werden. Deshalb ist es wichtig, daß man auf die zwei Seiten in Fausts Doppelnatur bereits dort achtet, wo sie bei seiner Beschäftigung mit der Magie zutage treten.

So hat auch die Geisterbeschwörung uns Fausts persönliches Wesen näher gebracht. Wir kennen jetzt sein »verworrenes« Streben und sehen

1) Die Auffassung des ersten Paralipomenons hat Bedeutung auch für das Verständnis des Monologs in Wald und Höhle, wo der »erhabene Geist« angerufen wird. Das kann »der Geist« sein, der hier »als« Weltgenius (Makrokosmos) u n d »als« Tatengenius (Erdgeist) »erscheint«, also sich spaltet, dort dagegen als der eine Allgeist gemeint ist. Doch das ist an dieser Stelle unwesentlich.

Digitized by Google

ihn in verschiedener Hinsicht voller »Widerspruch«, d. h. unausgeglichen nach mehreren Seiten hin. Er ist ein Gelehrter, der sich für besonders aufgeklärt hält, weder Hölle noch Teufel fürchtet, aber Zauberei treibt. Er will als Mensch der Erde Weh, der Erde Glück tragen und wird dennoch nicht ohne Grund als Uebermensch verhöhnt. Vor allem aber vereint sich in ihm ein intensiver Erkenntnisdrang mit einem ebenso intensiven Lebensdrang, und in diesem mischen sich Tatensehnsucht und Genußbedürfnis. Fausts Natur zeigt sich somit außerordentlich reich, doch zugleich auch in jeder Hinsicht ohne Maß. »Fürwahr, er dient euch auf besondere Weise«, durfte Mephistopheles mit Recht zu Gott sagen, ja wir verstehen, daß der Teufel es nicht für unmöglich hält, diesen Knecht Gottes, der eine so »problematische Natur« ist, zu sich hinüberzuziehen.

VI.

Wagner als Kontrast.

Wie äußert sich nun Fausts Wesen weiter? Seine Einsamkeit wird durch seinen Famulus unterbrochen, und es ist charakteristisch, wie er die Störung zuerst empfindet. Die Worte sind auffallend:

»Es wird mein schönstes Glück zunichte,
Daß diese Fülle der Gesichte
Der trockne Schleicher stören muß.«

Wie kann Faust, unmittelbar nachdem der Erdgeist ihn schroff zurückgewiesen hat, so sprechen? Freilich lassen die Ausdrücke »schönstes Glück« und »Fülle der Gesichte« sich auch auf den Anblick des Makrokosmoszeichens beziehen, das ihn vorübergehend glücklich gemacht hatte. Aber sie gehen doch gewiß nicht allein auf das Schauen der Weltharmonie. Der Erdgeist muß ihm also ebenfalls nicht nur eine Fülle der Gesichte, sondern zugleich ein »schönstes Glück« gebracht haben. Das Wort wiegt um so schwerer, als im Urfaust steht: »Nun werd ich tiefer tief zunichte.« Das scheint der Situation angemessener. Warum hat der Dichter es geändert? Zwar besteht kein prinzipieller Gegensatz der alten zur neuen Fassung, denn auch in der alten drückt Wagner Faust noch tiefer als die Abweisung des Erdgeistes, und er sollte doch an seinen Famulus gewöhnt sein. Doch auf jeden Fall bleibt die Wendung »mein schönstes Glück« auffallend.

Aber sie stört trotzdem den Sinn des Ganzen nicht und läßt sich auch in Uebereinstimmung mit Fausts Charakter bringen. Das Uebermenschentum dieses Mannes ist nicht so bald in seine Schranken zurückzuweisen.

Digitized by Google

Faust bleibt nach wie vor Titan, und schon der Anblick des Erdgeistes erscheint ihm als ein Glück im Vergleich zur öden Gelehrtenexistenz mit ihrem grauen Einerlei. Was die Magie ihm gab, war mehr als sein Alltagsleben, das ihn zur Verzweiflung trieb. Deshalb konnte er die Beschwörung als ein Glück empfinden, obwohl eine Befriedigung für seinen Lebens- und Tatendrang aus ihr nicht entsprang.

Im übrigen dürfen wir schon jetzt erwarten, daß Faust, da die Magie ihren Zweck verfehlt hat, nach neuen und sehr kühnen Mitteln greifen wird, um seinen über alles menschliche Maß hinausgehenden Tatendrang zu befriedigen, und daran denkt er denn auch bald, nachdem Wagner ihn verlassen hat.

Zunächst jedoch hält ihn sein Famulus in der Alltagswirklichkeit fest, und diese Gestalt wirft von neuem Licht auf Fausts Charakter, ja sie scheint vom Dichter nur eingeführt zu sein, um durch Kontrast das faustische Wesen hervortreten zu lassen. Durften wir am Anschluß an ein Wort des Erdgeistes Faust einen Uebermenschen nennen, so mag es erlaubt sein, für Wagner einen Namen zu verwenden, der ebenfalls durch Nietzsche verbreitet ist: er tritt als Typus des »Bildungsphilisters« auf. Der Ausdruck findet sich zuerst nicht bei Nietzsche, sondern schon 1870 bei Rudolf Haym in dem Werk über die romantische Schule, und der Zusammenhang, in dem er dort vorkommt, ist bezeichnend. Haym handelt von Tiecks »Schildbürgern«, wobei er sagt: »Die eigentliche Zielscheibe des Spottes war . . . ganz speziell die prosaische Superklugheit des Bildungsphilisters, die Trivialität und Abgeschmacktheit der A u f k l ä r e r.« Das trifft den entscheidenden Punkt auch in unserem Zusammenhang. Wagner war in der Sturm- und Drangzeit für Goethe der Typus des »Aufklärers«, und zwar grade nach der Seite hin, die in dem Wort »Bildungsphilister« einen prägnanten Ausdruck findet.

Dabei sei jedoch gleich bemerkt: der Famulus stellt trotz Schlafrock und Nachtmütze durchaus nicht n u r eine lächerliche Figur dar. Manches von dem, was er sagt, ist ganz verständig. Wir sehen einen jungen, noch unreifen und etwas übereifrigen Mann, werden ihm jedoch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt nicht in jeder Hinsicht widersprechen können, und besonders gegenüber dem wieder völlig maßlosen Faust hat er in Einzelheiten durchaus recht. Freilich: für das grandiose, auf das Ganze gehende und deshalb unbefriedigte Erkenntnisstreben seines Lehrers fehlt ihm das Organ, und für die Seite Fausts, die dem unmittelbaren Leben zugekehrt ist, hat er vollends kein Verständnis. Er verkörpert die in engen Abstraktionen lebende Gelehrtennatur. Aber er ist als »Fach-

Digitized by Google

mensch « nicht untüchtig, und daß der Dichter so über ihn dachte, zeigt: er kommt dementsprechend im zweiten Teil als gefeierter Gelehrter vor, der seinem stets von ihm bewunderten Lehrer Faust eine anhängliche Treue bewahrt hat.

Charakteristisch für die Intentionen des Dichters sind auch die Worte, die in dem schon zweimal zitierten ersten Paralipomenon sich auf Wagner beziehen: »Helles kaltes wissenschaftliches Streben.« Das bedeutet wieder das Glied einer Antithese, denn ihm wird das »dumpfe warme wissenschaftliche Streben« gegenübergestellt. Doch findet sich dies nicht bei Faust, sondern beim »Schüler«. Fausts Sehnsucht ist unter den Begriff eines rein wissenschaftlichen Strebens in keiner Weise zu bringen, und grade das ist hier das Wesentliche: die ganze Zwiespältigkeit der faustischen Natur, das Unharmonische und Unausgeglichene auch in seiner Stellung zur Forschung kommt in dem Gespräch mit dem Famulus zum besten Ausdruck. Das heben wir kurz hervor, um Fausts Charakterbild in seiner Konsequenz zu zeigen.

Am meisten berechtigt empfinden wir die Worte, die gegen Wagners Preisen des »Vortrags« gerichtet sind. Sobald dagegen die Rede auf die Wissenschaft selbst übergeht, ist das, was Faust sagt, sehr übertrieben, und zum Teil recht »unlogisch«. Darüber darf uns das wundervolle Pathos der Rede nicht täuschen. Wagner weist auf die Schwierigkeiten hin, die dem Historiker und Philologen beim Studium der Quellen entgegenstehen, wenn die Vergangenheit wieder vergegenwärtigt werden soll. Faust läßt sich auf die S a c h e gar nicht ein, sondern hat für das geschichtliche Forschen nur Hohn und Spott. Als Wagner dann die gewiß triviale, aber für einen Gelehrten nicht lächerliche Bemerkung macht, daß doch jeglicher von der Welt und des Menschen Herz etwas erkennen möchte, bestreitet Faust nicht etwa wie vorher die Möglichkeit der Erkenntnis, was allein eine Antwort auf Wagners Bemerkung wäre, sondern führt das Gespräch auf ein anderes Feld, indem er darauf hinweist, man dürfe die Dinge doch nicht beim rechten N a m e n nennen, wenn man sie — erkannt habe. Kurz, Faust w i l l theoretische Einwände nicht hören. Er läßt sich auf eine wissenschaftliche Diskussion überhaupt nicht ein, sondern bricht das Gespräch bald brüsk ab.

Auf Einzelheiten braucht nicht weiter eingegangen zu werden. Schon das Gesagte macht die Bedeutung der Szene für die Zeichnung des faustischen Charakters klar. Das Wesen dieses Mannes kommt in seinem Verhalten gegenüber dem jüngeren Kollegen und typischen Fachgelehrten wieder nicht nur als höchst unzünftig, sondern auch als durchaus nicht

Digitized by Google

»hell« zum Ausdruck, und zugleich zeigt sich, ebenso wie vorher, bei Faust ein großes Maß von Ueberheblichkeit.

Damit dürften wir wenigstens die Intention treffen, die Goethe hatte, als er die Szene der endgültigen Gestalt der Dichtung einfügte, denn so, wie wir sie verstehen, erscheint sie unter dem Gesichtspunkt des »Prologs«. Dagegen kann man allerdings zweifeln, ob Goethe dieselbe Meinung auch in jener Zeit gehabt hat, in der er die Wagnerszene schrieb. Sie stammt aus den Zeiten von Sturm und Drang, und damals mußte Goethe sich in hohem Maße mit Faust identifizieren. Wagner war ihm, wie schon gesagt, der typische Vertreter der leidenschaftlich bekämpften »Aufklärung«, d. h. der Verstandeskultur und kam damit in ein sehr ungünstiges Licht. Kurz, Goethe ergriff ursprünglich Partei. Das lag ihm ferner, als er den Prolog verfaßte, der Faust »verworren« nennt, und das alte Sturm- und Drangprodukt dem neuen Zusammenhang ein- und unterordnete. Er brauchte trotzdem inhaltlich nicht viel daran zu ändern, denn es kam jetzt auch so alles in ein anderes Licht, und dieser Umstand hat für unser Einheitsproblem grundsätzliche Bedeutung. Für Goethe lag, als er 1808 den »ersten Teil« veröffentlichte, aller Sturm und Drang weit zurück. Doch blieb der Kampf um die Jugendideale eine Vorstufe, die er selbst durchgemacht hatte, und grade deswegen konnte die Szene in der Hauptsache unverändert gelassen werden, als sie zu einem Teil des Dramas wurde, in welchem der Held allmählich zu immer größerer Klarheit kommen soll.

Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir das Gespräch mit Wagner betrachten, falls wir es als ein Glied des Ganzen verstehen wollen, das Goethe 1808 drucken ließ. Wir sehen dann an einem besonderen Beispiel, wie der fragmentarische Charakter der früh geschriebenen Stücke sich, soweit Fausts Entwicklung Goethes eigene Entwicklung widerspiegelt, mit der Einheitlichkeit des Ganzen versöhnt. Goethe konnte Zeugnisse seines persönlichen Werdeganges später zu Gliedern des Faustganzen machen, da in diesem schließlich sein eigenes Leben nach seinen verschiedenen Stufen einen Ausdruck fand.

VII.

Der zweite Monolog.

Jetzt wissen wir über die früh geschriebenen Szenen genug und wenden uns daher unter dem anfangs angegebenen Gesichtspunkt dem zweiten Monolog zu, der aus viel späterer Zeit stammt. Als Goethe ihn verfaßte,

Digitized by Google

hatte sich sein Wesen stark gewandelt. Aus diesem Grund steht für manche Forscher, man kann sagen, »a priori« fest, daß darin auch Fausts Charakter ein anderer sein muß als in den ersten Szenen, die verschiedenen Teile also nicht zusammenpassen können. Ist das zutreffend?

Wir versuchen, unsere historischen Kenntnisse einmal ganz zu vergessen und nur auf den Inhalt dessen zu achten, was Faust sagt. Auch die stilistische Form, die sich in der Tat wesentlich von der des Anfangs unterscheidet, ignorieren wir. Stimmt sachlich der zweite Monolog zu dem Charakter des Mannes, den wir zuerst kennengelernt haben? Um darüber Klarheit zu erhalten, verfolgen wir den Gedankengang in seinen Hauptstadien.

Faust bleibt allein, nachdem Wagner ihn verlassen hat, und wir sehen sogleich: seine Stimmung, die anfangs leidenschaftlich erregt und unruhig war, ist völlig gewandelt. Das Gespräch mit dem Bildungsphilister hat den Uebermenschen ernüchtert. Die wilde Exaltation ist im Verkehr mit dem jüngeren Gelehrten geschwunden. Das zeigt sich zunächst darin: das Unbefriedigende der Begegnung mit dem Erdgeist tritt jetzt noch stärker hervor. Faust ist zur Besinnung gekommen und empfindet die Unterbrechung durch den Famulus, die ihn zuerst nur empörte, nachträglich sogar als wohltätig: er dankt dem »ärmlichsten von allen Erdensöhnen« dafür, daß er ihn von der Verzweiflung losgerissen habe. Das »schönste Glück« heißt also jetzt »Verzweiflung«. Ja, wir sehen weiter, wie mit der Ernüchterung auch eine starke Depression eintritt, so daß im folgenden in der Tat Töne erklingen, die bisher noch nicht zu hören waren. Muß darum von einem Bruch in Fausts Charakter gesprochen werden, der die Einheit der Dichtung vernichtet?

Der unverkennbare Stimmungsumschlag berechtigt für sich allein in keiner Weise dazu, die Frage zu bejahen, denn rasch die Stimmung wechselnd sahen wir Faust schon öfter, so als er z. B. im ersten Monolog von harter Schroffheit seiner Worte unvermittelt zu weichen lyrischen Klängen überging, oder als er sich plötzlich von der heiß ersehnten höchsten Erkenntnis, die das Makrokosmoszeichen ihm gab, als einem bloßen »Schauspiel« unwillig abkehrte. »Dauer im Wechsel« könnten wir mit der Ueberschrift eines Goetheschen Gedichtes die faustische Stimmung nennen. Deshalb stört die schwermütige Resignation, die jetzt in den Vordergrund tritt, die »Konsequenz« des faustischen Wesens nicht: es ist lediglich eine neue Tonart, in der vom Dichter das Thema des Unbefriedigtseins mit bewunderungswürdiger Kunst der Steigerung variiert wird.

Digitized by Google

Ja, sehen wir näher zu, so können wir noch mehr sagen. Sachlich findet zunächst genau dasselbe Gegensatzpaar, das Faust vorher bewegt hat, auch im zweiten Monolog seinen Ausdruck. Man braucht, um das einzusehen, nur einige Verse zu betrachten, deren letzter Sinn sich nicht allen Erklärern erschlossen zu haben scheint. Sie stellen den engsten Zusammenhang mit der Geisterszene her, indem sie einen Rückblick auf die Versuche werfen, die Faust mit der Magie gemacht hat, und dabei gewissermaßen deren Summe ziehen. Das wird klar, sobald man die Bedeutung einiger auffallender Ausdrücke genau angibt.

Vergegenwärtigen wir uns den Wortlaut; zuerst ruft Faust aus:

»Ich Ebenbild der Gottheit, das sich schon
Ganz nah gedünkt dem Spiegel ewger Wahrheit,
Sein selbst genoß in Himmelsglanz und Klarheit,
Und abgestreift den Erdensohn.«

Dann heißt es mit einer nicht von allen verstandenen Wendung:

»Ich, mehr als Cherub (!), dessen freie Kraft
Schon durch die Adern der Natur zu fließen
Und, schaffend, Götterleben zu genießen
Sich ahnungsvoll vermaß . . .«

Stellt man die beiden Versgruppen einander gegenüber, so wird man bei einiger Sachkenntnis einen Unterschied in ihnen bemerken, der es nahelegt, sie auf Makrokosmos und Erdgeist zu verteilen und dann zu sagen, daß in ihnen, ebenso wie bei der Beschwörung, zwei Seiten Fausts, die kontemplative und die aktive, zum Ausdruck gebracht sind. Von den beiden Wendungen: »Ich Ebenbild der Gottheit« und: »Ich mehr als Cherub« hat nämlich jede einen besondern und prägnanten Sinn, so daß in dem »mehr« dieselbe Steigerung liegt, die der Wendung vom Makrokosmos zum Erdgeist entspricht, und die damit zugleich bei Faust die Wendung von der Kontemplation zur Aktivität bedeutet. Das läßt sich in folgender Weise begründen.

Das »Ebenbild der Gottheit« hängt mit Fausts Erkenntnisstreben zusammen. Das sahen wir bereits. »War es ein Gott, der diese Zeichen schrieb?« rief er aus, als er das Zeichen des Makrokosmos erblickte, und: »Bin ich ein Gott?« fragte er, als in den reinen Zügen dieses Zeichens die wirkende Natur vor seiner Seele lag. Dementsprechend hieß es dann: »Ich Ebenbild der Gottheit, und nicht einmal dir?«, als er sich von dem »Schauspiel« abgewendet hatte und der Erdgeist ihn zurückwies. Kann es ein Zufall sein, daß Faust im zweiten Monolog den Ausdruck »Eben-

Digitized by Google

bild der Gottheit« wiederholt? Das ist sehr unwahrscheinlich. Was aber bedeutet »Ebenbild der Gottheit« hier? So bezeichnet Faust sich mit Rücksicht darauf, daß er dem »Spiegel ewiger Wahrheit« nahe zu sein glaubte. Er genoß sein Selbst »in Himmelsglanz und Klarheit«. Dadurch hatte er den Erdensohn abgestreift, war also zum Ebenbild der Gottheit geworden. Alle diese Worte können sich wieder nur auf das Ideal der vollendeten Erkenntnis, auf Kontemplation, auf ein Schauspiel der Welt, also auf das Makrokosmoszeichen beziehen. Auf das Verhältnis Fausts zum Erdgeist würde das, was in der ersten Versgruppe steht, in keiner Weise passen, denn bei dem suchte Faust nicht Wahrheit und Klarheit, sondern Schaffen, Tätigkeit. Das Ebenbild der Gottheit ist der erkennende Mensch in Faust, hier ebenso wie vorher.

Betrachten wir dagegen die zweite Versgruppe, die mit »Ich mehr als Cherub« beginnt. Die Worte sagen etwas völlig anderes, und wir können auch genau feststellen, in welcher Richtung ihre Bedeutung liegen muß. Was ist ein Cherub? Ein Engel, und zwar nach einer Auffassung, die Goethe genau kannte, eine bestimmte Art in der Engel-Hierarchie. Darin wurden verschiedene Stufen angenommen, die Gott mehr oder weniger nahestehen. Am weitesten von ihm entfernt bleiben die gewöhnlichen Engel. Dann folgen die Erzengel, doch sind auch sie zur adäquaten Erkenntnis Gottes noch nicht fähig. Dementsprechend sagen die Erzengel im Prolog: »Der Anblick gibt den Engeln Stärke, da keiner dich ergründen mag«. Erst mit dem Cherub wird es anders. Er übertrifft die Erzengel in seiner Gottesnähe, ja er steht, was die Erkenntnis anbetrifft, Gott so nahe wie möglich. Er könnte insofern auch als »Ebenbild der Gottheit« bezeichnet werden, also denselben Namen führen, den Faust sich gibt, wenn er an seine vollendete (magische) Erkenntnis denkt.

Doch nun kommt erst die Hauptsache: Was bedeutet »mehr als Cherub«? In der Engelhierarchie war mit dem Cherub noch nicht die höchste Stufe erreicht, und ebenso steht es mit Faust: er vermaß sich, mehr als Cherub zu sein. Ueber den Cherub hinaus aber ragt nur noch der Seraph, und zwar deshalb, weil er Gott nicht nur erkennt, sondern unmittelbar in ihm west und lebt. Die Grenze des Cherubs findet z. B. in Versen des Mystikers Angelus Silesius ihren Ausdruck. »Ueber alle Erkenntnis soll man kommen«, ist eines seiner Alexandinerpaare überschrieben, welches lautet:

»Was Cherubin erkennt, das kann mir nicht genügen;
Ich will noch über ihn, wo nichts erkannt wird, fliegen.«

Digitized by Google

Darf man hiernach noch im Zweifel sein, was die Wendung »mehr als Cherub« bei Faust bedeutet? Das Wort bezieht sich auf das Jenseits aller Erkenntnis und ist hier der Name für das, was Faust über das »Schauspiel« des Makrokosmoszeichens hinausführen sollte. Dem entspricht: in der zweiten Versgruppe ist nur von dem die Rede, was Faust anstrebte, als er mit Hilfe des Erdgeistes versuchte, so wie ein Seraph in das Leben der Gottheit kommt, in das Leben der Erde einzudringen oder »einzuwirken«, also nicht nur das Schauspiel der Erkenntnis zu genießen, sondern die Natur zu »fassen«. Auch Faust wollte noch über den Cherub, »wo nichts erkannt wird, fliegen«. Deshalb hatte er sich ahnungsvoll vermessen, mit »freier Kraft durch die Adern der Natur zu f l i e ß e n«, nicht schauend, sondern »s c h a f f e n d Götterleben zu genießen«, und d a b e i, nicht beim Erkenntnisstreben, das ja magisch gelang, hatte ihn das Donnerwort: »Du gleichst dem Geist, den du begreifst« hinweggerafft.

Unsere Deutung der Verse, mit denen der zweite Monolog einsetzt, ist ungezwungen, ja scheint unvermeidlich, da Goethe, dem die in Frage kommenden mystischen Vorstellungen seit der Zeit nach seiner Rückkehr von Leipzig vertraut waren, die prägnante Wendung »mehr als Cherub« nicht gedankenlos gebraucht haben k a n n. Wir sehen von neuem, daß der Erdgeist mit dem Erkenntnisstreben Fausts nichts zu tun hat. Er sollte ihm das geben, wodurch man »über alle Erkenntnis« kommt. Dies Streben fand schon im Verkehr mit der Geisterwelt seinen Ausdruck, und auf derselben Grundlage bewegt sich die Gedankenführung des viel später geschriebenen Monologs. Dadurch schließen die beiden, ihrer zeitlichen Entstehung nach weit auseinanderliegenden Szenen sich sachlich oder inhaltlich auf das engste zusammen, so verschieden sie ihrer dichterischen Form nach sein mögen.

Darüber soll nicht verkannt werden, daß Faust jetzt anders zur Magie steht als während der Beschwörung. Was vorher unmittelbares Erlebnis war, ist zur Erinnerung geworden, und diese muß ihn zur Resignation führen. Faust hat eingesehen, daß die Magie sich nicht dazu eignet, seinem übermenschlichen Drang nach Leben und Handeln Befriedigung zu verschaffen, insbesondere daß er nicht »mehr als Cherub« sein kann. Das bringt einen Rückschlag in seinem ganzen Wesen mit sich, und der beherrscht zunächst seine Gedanken. Er steht wieder dort, wo er anfangs stand, nur ohne Hoffnung auf die Magie. Infolgedessen fühlt er sich von jenen Minuten, in denen er sich in die Geisterwelt versetzen konnte, scharf getrennt, und es wird sehr wohl verständlich, daß er dem zwiespältigen

Digitized by Google

Gefühl, welches immer bei ihm maßgebend ist, nun auch einen bewußten und klaren Ausdruck verleiht:

»In jenem selgen Augenblicke
Ich fühlte mich so klein, so groß.«

Ja, wir dürfen sagen: der stets in seinen Gefühlen schwankende Faust, den wir kennen, muß nach dem Gespräch mit Wagner den Abstand des Alltagslebens, in das er wieder zurückgeworfen ist, von jener kurzen Zeit der Exaltation aufs empfindlichste spüren und dadurch zur Selbstbesinnung gezwungen werden.

Manche Faustkommentare sind freilich anderer Meinung. In den soeben angeführten Versen soll nicht Faust, dessen Geisterbeschwörung vor kurzem gescheitert ist, sondern der ältere Dichter Goethe reden, welcher die Erdgeistszene in seiner Jugend geschrieben hatte und nun auf sie zurückblicke wie auf das Ereignis einer längst verklungenen Zeit. Besonders der Ausdruck »in jenem selgen Augenblick« verrate das, meint man, und ebenso sei alles weitere, was Faust sagt, unvereinbar mit den ersten Szenen. Ein in seinem Wesen völlig gewandelter Mann trete uns entgegen.

Man darf wohl fragen: würde man zu solchen Ansichten gekommen sein, wenn man nicht aus anderer Quelle als aus dem Text wüßte, daß der zweite Monolog Jahrzehnte später als der erste geschrieben ist? Was will ein Wort wie »jenem« besagen? Weist das im üblichen Sprachgebrauch nur auf längst Vergangenes hin? Ist nicht jeder andere als »dieser« zugleich auch »jener« Augenblick? Es lohnt wirklich nicht, sich auf Erörterungen darüber einzulassen. Sie können das Verständnis des Sinnes der Dichtung nicht fördern. Darauf allein kommt es an, ob der Inhalt dessen, was Faust jetzt in notwendig gewandelter Stimmung spricht, sich verstehen läßt aus dem Charakter des Mannes, der am Anfang der Dichtung auftrat.

Verfolgen wir unter diesem Gesichtspunkt den weiteren Verlauf des zweiten Monologs. Faust bleibt eine Zeitlang in der Seelenverfassung, in die ihn das Donnerwort des Erdgeistes und das Gespräch mit seinem Famulus versetzt hat, ja er zeigt sich nach dem Scheitern seiner Hoffnungen vorübergehend ratlos. »Wer lehret mich, was soll ich meiden?« fragt er und wird schließlich an seinem übermenschlichen Bestreben irre, das ihn zur Beschäftigung mit der Magie geführt hatte: »Soll ich gehorchen jenem Drang?« Der Titan scheint verzagt zu sein, und er ist es momentan wirklich. Doch darf dies nach dem, was wir von Fausts Wesen kennen, so gedeutet werden, daß es mit seinem Charakter unvereinbar sei? Wir

Digitized by Google

wissen längst: es gehört zu Fausts Doppelnatur, daß er sich in Extremen bewegt. So zeigte er sich überall. Warum nicht auch hier? Ja, wir können noch mehr sagen: falls ruhige Stimmungen, die ihn überlegen und auch zweifeln lassen, bei Faust ganz ausgeschlossen wären, würden wir an die Stellung, die er nach dem ersten Monolog in der Welt und zur Welt hat, nicht glauben können. Er wird als ein Mann dargestellt, der es in der Wissenschaft weit gebracht hat. Das bliebe unverständlich, hätte er nicht einen großen Teil seines Lebens ruhig abwägender Betrachtung gewidmet. Goethe mußte, um ein vollständiges Charakterbild von Faust zu geben, ihn auch einmal als theoretischen Menschen vorführen, und daß solche seelische Verfassung sich grade nach der verfehlten Geisterbeschwörung einstellt, ist gewiß plausibel.

Die Ruhe der, wie wir bald sehen werden, übrigens schnell wieder schwindenden Resignation kommt jetzt besonders darin zum Ausdruck, daß Faust seine alte Not nicht wie am Anfang als rein individuelle, persönliche Angelegenheit, sondern als Menschenschicksal empfindet, das er mit andern teilt. Die Enttäuschungen, die er soeben an sich selbst erfahren hat, bringen ihn zu Betrachtungen allgemeiner Art, und damit kommt er zu dem, was in seinem Gelehrtendasein öfter eine Rolle gespielt haben muß: die Besinnung auf alles, was das Leben grade der emporstrebenden Menschen hemmt und beschränkt. Das »Ich« weicht dabei dem »Wir«. Faust klagt:

> »Ach unsre Taten selbst so gut als unsre Leiden
> Sie hemmen unsres Lebens Gang.«

Das hat er soeben nur allzu deutlich an sich selbst erfahren. Die aus eigenem Entschluß entstammende Beschwörung war ein Fehlschlag, der ihn nicht förderte, sondern zurückbrachte. Aus dieser Einsicht verstehen wir, daß die wilde Anklage gegen das Schicksal schwindet. Faust sieht in seiner ernüchterten und beschaulich gewordenen Stimmung klar auch seine eigenen Fehler.

Daran schließt sich dann noch ein weiterer Gedanke, der für Faust besonders quälend ist. Die Menschen begnügen sich zu schnell mit dem, was sie haben, sind schon mit Kleinem zufrieden, wo sie nach Größerem streben sollten, und werden so schließlich selber klein. Der kühne Flug zum Ewigen erlahmt. Der Phantasie genügt ein kleiner Raum, wenn, wie soeben bei Faust, Glück auf Glück im Zeitenstrudel scheitert. Solche Ueberlegungen kann man besonders »unfaustisch« finden und fragen: wird durch sie nicht doch die Einheit des faustischen Charakterbildes zerstört? Redet hier nicht ein anderer Mensch? Doch auch darauf ist die Antwort nicht schwer.

Digitized by Google

Gewiß liegen Fausts Betrachtungen momentan weit ab von dem, was seine Seele im ersten Monolog erfüllte, aber zunächst ist immer wieder hervorzuheben: dazwischen kam die Zurückweisung durch den Erdgeist und das Gespräch mit Wagner, das den Uebermenschen von seiner Exaltation zurückgebracht hat, und schon deshalb darf keine Rede davon sein, daß »Widersprüche« Fausts Charakter inkonsequent und damit das Drama uneinheitlich machen. Dazu aber kommt noch etwas anderes. Faust stellt deshalb seine Betrachtungen an, weil er nach dem Rückschlag die Gefahr fühlt, kleiner zu werden, zu »erschlaffen«, und dieser Zug fügt sich dem Bilde des faustischen Charakters nicht allein darum ein, weil es sich dabei um die Gefahr handelt, die Gott kennt, sondern auch darum, weil, nachdem der Versuch, durch Magie über die Sphäre der Menschlichkeit hinauszukommen, gescheitert ist, grade bei dem Uebermenschen Faust die Sorge auftreten muß, er könne jetzt seinem Streben überhaupt untreu werden. Das aber möchte er auf jeden Fall verhüten, und darüber grübelt er.

Fausts Worte lassen hier keinen Zweifel. Als er über die Gefahr nachdenkt, in der er jetzt schwebt, sagt er: »Die Sorge nistet gleich im tiefsten Herzen.« Was bedeutet diese Sorge, die zum Schluß des Dramas an entscheidender Stelle wiederkehrt? Sie tritt unzweideutig schon hier als das auf, was das Streben des Menschen am meisten hemmt und ihn dazu verurteilt, ein Leben in kleinlicher, sinnloser Aengstlichkeit zu führen. Deshalb ist sie für den rastlos strebenden Faust die gefährlichste Gefahr. Alles, was stark und groß ist an Faust, das worauf Gott seine Hoffnung setzt, droht sie zu vernichten. Es ist also die Sorge vor der Sorge, die Faust jetzt beherrscht und ihn beherrschen muß, grade weil er auch nach dem Scheitern der Magie Uebermensch bleiben will. Nichts kann in der Tat dem Titanismus mehr entgegenwirken als jenes Gefühl, das sich stets mit neuen Masken zudeckt und infolgedessen bei jeder Gelegenheit aufzutauchen vermag.

Es verführt zu leeren Einbildungen, so daß wir uns sogar vor dem scheuen, was in Wahrheit gar nicht zu existieren braucht. Wir klagen dann, ohne daß wir wirkliche Verluste erleiden:

> »Du bebst vor allem, was nicht trifft,
> Und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen.«

Auch in diesen Worten nach dem Rückschlag, der auf das Gespräch mit dem Erdgeist und auf die Unterhaltung mit Wagner gefolgt ist, dreht sich also alles um Fausts Uebermenschentum. Im Grundzug seines Wesens ist er demnach trotz der gewandelten Stimmung derselbe wie am Anfang.

Digitized by Google

Im übrigen — und damit kommen wir zur Hauptsache — liegt die Gefahr, welche Faust aus der Sorge erwachsen kann, vorläufig noch fern. Nur in der Betrachtung, als bloße Möglichkeit, taucht sie bei ihm auf, und eine solche Betrachtung hält bei Faust nie lange an. Schon deswegen sollte man nicht von einer gänzlichen Aenderung seines Charakters sprechen. Die Doppelnatur macht sich bald auch mit ihrer der Aktivität zugewendeten Seite energisch geltend, ja nach kurzer Frist grollt, zunächst noch gedämpft, der alte Zorn, der Faust sein Dasein verwünschen ließ. Von da an wächst dann die faustische Unruhe beständig, bis der Uebermensch endlich auch in genau dieselbe S t i m m u n g wie in der ersten Szene kommt und aus ihr heraus wieder echt faustische Entschlüsse faßt, welche den Versuch mit der Magie sogar überbieten.

Es ist interessant, zu verfolgen, wie sich die Anzeichen des neuen Sturms mehren:

»Den Göttern gleich ich nicht, zu tief ist es gefühlt.
Dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt.«

Der alte Gedanke wird damit herrschend, der ihn seinen Bücherhauf beklagen ließ, weil ihn »Würme nagen, Staub bedeckt«, und bald sehen wir Faust auch auf den Zustand des unbefriedigten Gelehrten zurückgeworfen, mit dem das Drama begann. Die naturwissenschaftlichen Instrumente im Zimmer scheinen seiner zu spotten, da sie dem Erkenntnisdrang, der mit Einzelheiten sich nicht begnügen kann, nichts geben:

»Geheimnisvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben.«

Darin haben wir eine unzweideutige Wiederaufnahme des ersten Monologs, und dennoch bedeutet das keine bloße Wiederholung. Etwas Neues tritt verschärfend hinzu, das für das faustische Wesen sehr bezeichnend ist. Sein Gelehrtendasein erscheint Faust jetzt wie eine gedankenlose Fortsetzung dessen, was er von seinen Vorfahren übernommen hat, kann also nicht einmal die Bedeutung eines Eigenlebens beanspruchen, und damit regt sich das Bedürfnis nach Aktivität sogar innerhalb der Ueberlegungen, die sich auf seine Wissenschaft beziehen. Was ihn dabei am meisten quält, ist der Umstand, daß er sich an dem Uebernommenen nicht z u b e t ä t i g e n vermag. Das äußert sich in den Worten:

»Was du ererbt von deinen Vätern hast,
E r w i r b es, um es zu b e s i t z e n.«

Auch diese Verse haben wir unter den Gesichtspunkt zu bringen, daß Fausts Charakter in ihnen Ausdruck findet. Ihr Sinn wird dann durch die unmittelbar auf sie folgenden Worte klar:

Digitized by Google

»Was man nicht nützt, ist eine schwere Last,
Nur was der Augenblick erschafft, das kann er nützen.«

Hier spricht derselbe Mann, der sich von dem Tatengenius angezogen fühlte, und dem sogar die höchste Erkenntnis als bloßes Schauspiel nicht genügte. Dem philosophischen Gehalt nach handelt es sich dabei um einen Eigentumsbegriff, der in voller Deutlichkeit in Fichtes Sozialismus formuliert ist, und auch das sollte man beachten. Während dort die Fassung des Eigentums aus einer Philosophie der Tat folgt, glaubt hier der Mann der Tat, das allein wahrhaft zu »besitzen«, was er durch eigenes Schaffen erworben hat. Daraus sehen wir: trotz der Stimmung der Resignation und der daraus folgenden ruhigen Betrachtung ist Fausts Tatendrang im Grunde ungebrochen geblieben. Sogar in der Kontemplation macht er sich jetzt geltend.

Zugleich stellt sich damit die Frage ein: wozu wird das alte Tätigkeitsstreben Faust bringen, da die Magie ihm keine Befriedigung gegeben hat? Resigniert bleiben kann er auf die Dauer nicht. Dann würde er allerdings aufhören, Faust zu sein. Was aber soll er noch tun, nachdem alles fehlgeschlagen ist, was er bisher versuchte?

Die Antwort darauf erfolgt bald, und sie kann beim ersten Anblick überraschen. Der Uebermensch denkt an Selbstmord. Ist das ein Zeichen seines Tatendranges? Verrät sich darin nicht vielmehr Schwäche, die das Leben fortwirft, Verzweiflung, die sich selber aufgibt? Ist Faust demnach nicht schon von seinem »Urquell« abgezogen, also verloren, bevor noch der Teufel sich an ihn herangemacht hat? Sowohl zum Prolog im Himmel als zum ersten Monolog scheint der Selbstmordgedanke schlecht zu passen.

Doch sobald wir genauer zusehen, was in Wahrheit Fausts Gedanken beherrscht, verstehen wir, daß es sich auch hier um einen Versuch des Uebermenschen handelt, welcher in der uns bekannten Richtung liegt, ja eine Steigerung des alten faustischen Strebens bedeutet, noch über die Magie hinaus. Das Motiv, das Faust zum Selbstmord treibt, hat mit Schwäche und Verzweiflung nichts zu tun. Es entstammt einer neuen Hoffnung auf Glück und Befriedigung des übermenschlichen Tätigkeitsdranges.

Bedarf das des Beweises? Von vornherein klingen Fausts Worte zuversichtlich, ja später geradezu jubelnd. Der Gifttrank soll ihm nicht etwa Vernichtung bringen, sondern ihm helfen, die Fesseln seiner engen Existenz abzuwerfen: »Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag.« Der Anfang eines übermenschlichen Lebens ist es, den Faust vom Tode erwartet,

Digitized by Google

eines Lebens, welches ihm das geben wird, was er vorher von der Magie vergeblich erwartete. Ja noch mehr: die Geister sollten ihn hinausführen in das Alleben der irdischen Natur, und jetzt hofft Faust, alle irdische Enge zu durchbrechen, »auf neuer Bahn den Aether zu durchdringen, zu neuen Sphären reiner Tätigkeit.« So können wir geradezu sagen: Faust ist auf dem Höhepunkt seines alten Uebermenschentums angelangt:

»Hier ist es Zeit, durch Taten zu beweisen,
Daß Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht.«

Prometheus redet in diesen Versen, die zu einer Zeit geschrieben sind, als jede Prometheusstimmung dem Dichter persönlich fernlag. Der alte Trotz in Faust bleibt ungebändigt, als Goethe selbst seit langer Zeit die »Grenzen der Menschheit« kannte, und im Sinne des Charakters, der sich im Drama bisher überall zeigte, handelt Faust auch durchaus folgerichtig. Alles, was ihn befriedigen könnte, hat er versucht. Ihm bleibt nur noch die Vernichtung der irdischen Existenz übrig, wenn er überhaupt hoffen soll, sich von den Schranken zu befreien, die dem Menschen gezogen sind. Den Göttern will Faust trotz allen Mißgeschicks gleichen und wagt daher,

»Nach jenem Durchgang hinzustreben,
Um dessen Mund die ganze Hölle flammt.
Zu diesem Schritt sich heiter zu entschließen,
Und wär es mit Gefahr, ins Nichts dahinzufließen.«

Besonders der Umstand, daß Faust von Gefahr spricht, beweist, wie wenig er daran denkt, sein wahres Selbst zu vernichten. Das allein sehen wir: er fürchtet sich vor keiner Gefahr, wo es das Höchste gilt, und gerade das erinnert wieder an die Beschwörung des Erdgeistes. Auch damals rief er: »Du mußt, du mußt, und kostet es mein Leben!« So wird hier dieselbe todverachtende Haltung zum Ausdruck gebracht, aus welcher heraus der Faust der früh geschriebenen Szene redete. Magie und Selbstmordgedanke stehen im Dienst desselben Strebens, und in beiden Fällen zeigt Faust die gleiche Maßlosigkeit, ja diese ist in der später geschriebenen Szene aufs äußerste gesteigert. Die Vernichtung des irdischen Daseins als Streben nach dem höchsten Ideal! Noch weiter kann der Uebermensch in seiner »Verworrenheit« nicht gehen. Die schnell wieder geschwundene Depression und Resignation ist demgegenüber gänzlich bedeutungslos bei der Frage nach Fausts eigentlichem Wesen.

Doch warum führt denn Faust seine Absicht nicht aus? Auch das läßt sich wieder nur aus seiner Doppelnatur verstehen, wie sie vom ersten

Digitized by Google

Monolog an zum Ausdruck kam. Wäre Faust nichts anderes als der nach dem Höchsten strebende, dem Ueberirdischen allein zugewendete Mensch, dann müßte sein diesseitiger Lebenslauf jetzt sein Ende finden, bevor noch Mephistopheles mit dem Versuch, ihn von seinem Urquell abzuziehen, beginnen konnte. Aber Faust fordert, wie wir wissen, nicht allein vom Himmel die schönsten Sterne, sondern von der Erde jede höchste Lust, und das irdische Dasein packt ihn mit seinen Reizen grade in dem Moment, als er die Schale mit dem tödlichen Gift an den Mund setzt, um sein höchstes überirdisches Ideal durch den irdischen Tod zu verwirklichen. Faust bleibt leben, weil er ein Erdensohn ist. Darüber läßt der Wortlaut keinen Zweifel.

Wir haben Faust in der Nacht vor dem Osterfest kennengelernt. Unterdessen ist es Morgen geworden, und es erklingt Glockengeläute und Chorgesang aus der nahen Kirche. Die Menschen feiern die Auferstehung Christi. Der übersinnlich religiöse Inhalt des Festes ist jedoch für Faust so gut wie ohne Bedeutung. Als Frühlingsfeier, als Anzeichen für das Wiedererwachen der Erde nach der Winterruhe kommt Ostern für ihn in Betracht. An die Botschaft, die aus der Kirche zu ihm herübertönt, glaubte er nicht. S e i n Jenseits, von dem er Befreiung erwartet, sieht anders aus. Die Glockenklänge und der Chorgesang hindern ihn lediglich deswegen an der Ausführung des Selbstmordplanes, weil sie ihn an seine schönste i r d i s c h e Zeit erinnern, an seine Jugend, die ihm die zartesten Freuden des sinnlichen Daseins gab: »An diesen Klang von Jugend auf gewöhnt, ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben.« Während die Jünger in der Kirche singen: »Ach, an der Erde Brust sind wir zum L e i d e da«, denkt Faust im größten Gegensatz dazu an »der Jugend muntere Spiele, der Frühlingsfeier freies G l ü c k«. Als Kind dieser Welt ruft er aus: »Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder.«

Man hat noch besondere Deutungen des Schlusses der ersten Nacht versucht, aber sie sind im Wortlaut der Dichtung nicht begründet. Der Gottesdienst in der Kirche ist als eine Feier am Morgen des Ostertages zu verstehen, die nur zufällig mit dem Leben Fausts in Verbindung kommt und als Frühlingsfeier die Wirkungen auslöst, die wir nach Fausts Charakter erwarten dürfen. Der Gedanke dagegen, Gott lasse die Gesänge ertönen, um Faust vom Selbstmord zurückzuhalten, ist ebenso unbeweisbar wie die andere Vermutung, hinter den Klängen stecke der Teufel, der nicht wolle, daß Faust sich ihm entziehe. Nein: die Erde selbst hält Faust an die Erde gefesselt. Damit bleiben wir bei dem, was ausdrücklich gesagt wird, und dann tritt auch hier das faustische Wesen klar heraus:

Digitized by Google

» Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne, und von der Erde jede höchste Lust. «

Wir kennen Faust jetzt nach seinen beiden Seiten soweit, daß die kurze Formel, die der Prolog von seiner Doppelnatur gab, sich mit dem Reichtum des lebendigsten Lebens erfüllt hat. Ueberall, in der späteren wie in den früher geschriebenen Szenen, sehen wir einen Mann, der aus demselben Grundzug heraus denkt und handelt, d. h. mit der einen Seite seines Wesens an die Sinnenwelt und ihre Freuden gebunden ist, und dessen andere Seite unbefriedigt über alles Irdische hinausdrängt, so daß ihm die gewagtesten Mittel wie Zauberei und Gift willkommen sind, falls er hoffen darf, mit ihrer Hilfe sein Streben zu befriedigen. Zugleich mischen sich in ihm Genußsucht und Tatendrang, ja das Bedürfnis nach Aktivität ist so stark, daß es ihn auch bei der höchsten Erkenntnis nicht beharren läßt. Das Wesen des Mannes, über den im Prolog Gott und der Teufel disputierten, hat sich in der ganzen Breite eines, grade wegen seines dauernden Wechsels konsequenten und einheitlichen Bildes vor uns entfaltet.

VIII.

Faust und seine Mitbürger.

Trotzdem glaubt der Dichter, nicht genug getan zu haben, um uns den Charakter seines Helden nach allen Seiten vorzuführen. Vorläufig setzt daher die Handlung mit der Versuchung des Teufels nicht ein. Wir müssen Faust erst noch genauer kennenlernen, und zwar, um es mit einem Schlagwort vorwegzunehmen: nicht nur als Uebermenschen, sondern auch in seiner » Menschlichkeit «. Sie kann sich erst rein zeigen, nachdem er in der Osternacht gewissermaßen eine Krisis durchgemacht hat, d. h. durch Zauberei und Selbstmordgedanken hindurchgegangen ist. Der Osterspaziergang, der darauf folgt, ist wie der zweite Monolog, wenigstens der Hauptsache nach, in späterer Zeit geschrieben und kommt hier wieder nur so weit in Betracht, als er das Charakterbild vervollständigt. Er zeigt uns zunächst Faust im Verhältnis zu seinen Mitbürgern. Dieser Teil läßt sich nach dem Vorangegangenen als Aeußerung seines Menschentums leicht verstehen. Später bringt Faust selbst sein Wesen, in dem zwei Seelen miteinander kämpfen, zum menschlich verständlichsten und damit zum vollkommensten Ausdruck. Das bedarf dann noch der ausdrücklichen Erörterung.

Aus der Enge des Studierzimmers werden wir vor die Tore der Stadt

Digitized by Google

geführt, und es entrollt sich ein Bild, das schon durch seinen Kontrast zu dem ersten düstern Schauplatz auf etwas Neues hinweist. Die Einzelheiten sind in unserm Zusammenhang jedoch ohne Bedeutung. Nur darauf kommt es an, daß Durchschnittsmenschen auftreten, die zeigen, wie das Leben in der Regel dahinfließt in seinen verschiedenen Formen. Zu Faust stehen diese Leute insofern in Beziehung, als sie eben »die Andern« sind. Bei ihnen gibt es kein Streben über das Irdische hinaus. Jeder von ihnen lebt im engen Kreise, ungestört durch Gedanken an Unendliches, Uebersinnliches. In ihrer Mitte zeigt sich Faust, und zwar in der Verfassung, in der wir ihn erwarten dürfen: die Erde hat ihn wieder. Er gibt sich der Pracht des Frühlingstages hin wie ein Genesener nach dem übermenschlichen titanischen Ringen der Nacht. Die heitere Landschaft spiegelt sich in seinen Worten und ebenso das bürgerliche, schlichte Leben seiner Mitbürger. Das zieht ihn sogar bis zu einem gewissen Grade in seinen Bann. Was er selbst am frühen Morgen erlebte, der Frühlingsfeier freies Glück, sieht er jetzt an den andern, und das muß ihn mit der Menge verbinden. Am stärksten kommt die Gemeinsamkeit in den Worten zum Ausdruck: »Sie feiern die Auferstehung des Herrn, denn sie sind selber auferstanden.« Das gilt in gewisser Weise auch von Faust.

Jedenfalls nimmt er an dem Treiben der Menschen Anteil, und es kann nicht anders sein. Die Erinnerung an die Freuden der Jugend wirkte so stark, daß sie ihn vom Selbstmord zurückhielt. Wie sollte sie ihn jetzt nicht in schlicht menschliche Beziehung auch zu seinen Mitbürgern bringen? »Hier bin ich Mensch, hier darf ichs sein!« sagt er wie erleichtert, und wir verstehen: dieser Zug darf im Bilde seines Charakters nicht fehlen. Er verbindet den Mann, den wir bisher nur in seiner Studierstube kennengelernt haben, mit seiner Umwelt, und zwar in mehrfacher Hinsicht: mit der Vergangenheit, aus der er stammt, wie mit der Gegenwart, in der er lebt. Ja, er weist auch auf die Zukunft hin und ist mit Rücksicht auf sie besonders wichtig. Wir würden nicht verstehen, daß derselbe Faust, den wir bisher einsam sahen, später in Liebe zu Gretchen entbrennt, falls ihm das Schlichtmenschliche ganz fernläge. Die Hexenküche wäre dann nicht das dramatische Surrogat für eine Wandlung, wie sie im Leben sich langsam auch »natürlich« vollziehen könnte, sondern bliebe eine sinnlose Zauberei, die den zuerst dargestellten Charakter aufhöbe und jede nacherlebbare Kontinuität zerstörte. Faust muß im späteren Verlauf des Dramas grade in seiner Menschlichkeit sich nach allen Seiten hin entfalten können. Dem entspricht: in einer Gestalt, welche dies als möglich verstehen läßt, führt der Dichter nach der ersten, von Magie und Selbstmordgedanken erfüllten

Digitized by Google

Nacht ihn uns in seiner Umwelt vor, noch ehe der Teufel ihn ins Leben zieht.

Wir bleiben also bei der Darstellung, welche die eigentliche Handlung nicht weiter führt, sondern ihre Vorbedingungen zeigt, und nach kurzer Zeit sehen wir: auch die schlicht menschliche Stimmung hält bei Faust nicht lange an. Seine Doppelnatur macht sich auch hier bald wieder geltend. Die Gedanken kehren nach kurzer Zeit in die Bahnen zurück, die uns aus der Nachtszene vertraut sind. Um das zu motivieren, verwendet der Dichter von neuem die Gestalt des Famulus, der wieder als Kontrastfigur auftritt. Im Gespräch mit ihm kann Faust, der jetzt in einer wesentlich milderen Stimmung ist als in der Nacht, sein altes Wesen in neuen Formen kundtun.

Der Famulus mit dem »hellen kalten wissenschaftlichen Streben« gerät im Freien unter den Vielen in eine zwiespältige Verfassung. Es schmeichelt seiner Eitelkeit, an der Seite seines berühmten Lehrers sich zeigen zu dürfen, und doch ist ihm das Treiben, in welches er dadurch geführt wird, in tiefster Seele zuwider. Wir erkennen: er kann nie »Mensch« sein wie Faust. Er fühlt sich nur in seinem »Museum« unter Büchern und Pergamenten wohl. Ihn freut vor dem Tore lediglich das Ansehen, das sein Lehrer bei der Menge genießt, und er begreift nicht, daß dieser die Freude daran nicht teilt. Das ist die Situation, in der dann Faust im Gespräch seinen Stimmungswandel zum Ausdruck bringen kann, und zwar so, daß zunächst seine Stellung zur Umwelt ganz hervortritt.

Die Aufnahme, die er bei seinen Mitbürgern findet, führt dazu, daß der Zwiespalt seines Wesens sich auch hier geltend macht, und zugleich tritt damit wieder der alte Gegensatz zur Welt, von dem schon der erste Monolog Kunde gab, in besonderer Form hervor. Die freundliche Begrüßung weckt nur peinliche Erinnerungen. Faust wird gepriesen wegen der Erfolge seiner ärztlichen Kunst, an deren wissenschaftliche Grundlagen er nicht glaubt. Damit ist ein wunder Punkt berührt. Es tauchen Gedanken an Jugenderlebnisse von ganz anderer Art auf als die, welche ihn an der Erde festhielten. Sie sind geeignet, ihm sein irdisches Leben wieder gründlich zu verleiden. So knüpft zum drittenmal sein Gedankengang an das an, was zuerst bei Beginn des Dramas uns entgegentrat: Faust ist ein Gelehrter, der von seiner Wissenschaft eine geringe Meinung hat.

Der Zusammenhang mit den früheren Vorgängen wird so besonders deutlich. Von dem Schmerz darüber, »daß wir nichts wissen können«, war Faust zur Magie gekommen. Dann hatte von der Klage über die Sinnlosigkeit seiner Instrumente ihn der Weg zum Gedanken an Selbst-

Digitized by Google

mord geführt. An die Unzufriedenheit mit der wissenschaftlichen Basis seiner ärztlichen Kunst schließt sich jetzt die Betrachtung, in der Faust für sein eigenes Wesen, in dem zwei Seelen miteinander kämpfen, selber den umfassendsten und zugleich menschlich verständlichsten Ausdruck findet.

Zunächst jedoch entfernt die Erinnerung an seinen Vater und an die mit ihm gemeinsam ausgeübte Tätigkeit ihn wieder ganz von seinen Mitbürgern. Er erträgt es nicht, von ihnen als Arzt gefeiert zu werden, denn seines Vaters und seine eigene Wirksamkeit erscheint ihm, da er die Wissenschaft gering schätzt, wie die von frechen Mördern. Der Menge Beifall tönt ihm nur wie Hohn. Damit schwindet die dem Leben zugekehrte Stimmung, die Faust am Anfang des Osterspazierganges zeigte, und wir sehen von neuem, wie labil das Gleichgewicht ist, das er allein zu finden vermag, wie leicht seine innere Ruhe gestört wird, sobald etwas ihn an den eigentlichen Zwiespalt seines Lebens erinnert. Er kann, weil er an seinen Beruf nicht glaubt, auch im sozialen Leben zu keiner befriedigenden Stellung kommen. Der Gedanke, »Mensch sein zu dürfen«, hat insofern keinen Bestand. Fausts Verhältnis zu seinen Mitbürgern ist schwankend und von Gegensätzen bewegt wie sein ganzes übriges Dasein.

IX.

Die zwei Seelen.

Doch die Klagen über die Sinnlosigkeit seines ärztlichen Wirkens bilden nur den Uebergang zu einer allgemeinen Betrachtung, auf welche ebenfalls das Gespräch mit Wagner ihn führt. Vieles von dem, was Faust darin sagt, trägt freilich den Charakter eines Monologs. Wagner wirft grade an der wichtigsten Stelle nur einige Worte dazwischen, die als bloßer Anlaß zur Fortführung einsamer faustischer Grübeleien dienen. Zunächst jedoch redet Wagner, und zwar wieder als der, den wir aus dem ersten, früh geschriebenen Gespräch kennen, d. h. als enger, philiströser Gelehrter. Wieder sagt er trotzdem nicht nur Unsinn, sondern hat von seinem wissenschaftlichen Standpunkt aus in manchem recht. Wenn er z. B. Faust zu trösten sucht:

»Tut nicht ein braver Mann genug,
Die Kunst, die man ihm übertrug,
Gewissenhaft und pünktlich auszuüben?«

so läßt sich dagegen nicht viel einwenden. Wagner weist auf den nur langsamen, allmählichen Fortschritt der Forschung hin, der in der Tat zu

Digitized by Google

ihrem Wesen gehört. Jeder hat an seinem Teil zu arbeiten, um so das Ganze am sichersten vorwärtszubringen. Faust schenkt dem wieder keine Beachtung. Er ist nach wie vor kein wissenschaftlicher Mensch im Sinne des Fachgelehrten, und wenn auch seine Stimmung sich gewandelt hat, so daß er jetzt milder und gemäßigter spricht, bleibt sein Standpunkt trotzdem derselbe wie am Anfang und später:

»Was man nicht weiß, das eben brauchte man,
Und was man weiß, kann man nicht brauchen.«

Zwar will er jetzt solchen trüben Gedanken, die immer wieder auftauchen, keinen Raum geben. Er wendet sich von neuem der Natur zu, die im Abendglanz vor ihm liegt. Aber er kommt von seiner Unzufriedenheit nicht los. Auch beim Anblick der sinkenden Sonne wird der alte faustische Drang in ihm übermächtig. Dabei äußert er seinen Trieb jetzt anders als früher. Das Wilde, Gewaltsame und Vermessene tritt zurück. Er redet schlichter, menschlicher, verständlicher. Jeder kann sich in das, was ihn bewegt, hineindenken, falls er nicht ganz so beschränkt wie Wagner ist. Und dennoch bleibt Faust im Grunde derselbe, der er in der Nacht war. Die Kunst, mit welcher der Dichter nach immer neuen Richtungen Fausts überall zutage tretendes Doppelwesen sich entfalten läßt, und dabei in Versen, die aus so verschiedenen Zeiten seines Lebens stammen, immer an denselben Grundzügen festhält, ohne doch jemals etwas nur zu wiederholen, ist über jedes Lob erhaben. Das suchen wir zu verstehen und lösen zu diesem Zweck den begrifflichen Gehalt der Worte aus der poetischen Form heraus.

Faust hatte sich der Pracht des Frühlingstages hingegeben, nachdem er am frühen Morgen der Erde wiedergewonnen war. Die Erinnerung an das Unbefriedigende seiner Wissenschaft, das sich ihm im Verkehr mit seinen Mitbürgern mit aller Stärke aufdrängte, sollte sein Glück nicht stören:

»Doch laß uns dieser Stunde schönes Gut
Durch solchen Trübsinn nicht verkümmern!
Betrachte, wie in Abendsonneglut
Die grünumgebenen Hütten schimmern.«

Faust will ruhig bleiben und nicht grübeln. Warum gelingt ihm das nicht? Was bringt auch jetzt Zwiespalt in sein Wesen?

Das verstehen wir am besten im Zusammenhang mit den Symbolen, welche früher der Veranschaulichung der Grundidee der Dichtung dienten. Der Tag neigt sich seinem Ende zu, die Sonne sinkt. Daran knüpfen sich bei Faust Gedanken, die vom Dichter bereits im Prolog durch den Gegensatz von Licht und Finsternis zum Ausdruck gebracht worden sind. Das

Digitized by Google

war nach dem Gesang der Erzengel die Eigenart alles irdischen Lebens im Gegensatz zur ewigen göttlichen Klarheit:

»Es wechselt Paradieseshelle
Mit tiefer, schauervoller Nacht.«

Der Abend bildet die Uebergangszeit. Ehe die Sonne Abschied nimmt, läßt sie die Erde noch einmal in Schönheit aufleuchten. Das möchte Faust genießen. Und doch muß sich ihm grade dabei zugleich der Gedanke aufdrängen: nun wird es Nacht. Damit aber kommt ihm die Beschränktheit seines irdischen Daseins mit voller Stärke zum Bewußtsein. An die Worte: »Sie rückt und weicht, der Tag ist überlebt«, fügt sich sogleich die Betrachtung: »Dort eilt sie hin und fördert neues Leben.« Es gibt also Räume, in denen es hell bleibt. Faust dagegen wird im Dunkel zurückgelassen. Für ihn als Menschen taugt einzig Tag und Nacht. Das erscheint ihm, dessen Wesen jetzt ganz dem Licht zugewendet ist, als unerträglich. Er kann sich mit dem menschlich-irdischen Wechsel nicht abfinden. So bricht auch hier sein Uebermenschentum durch:

»Ich eile fort, ihr e w g e s Licht zu trinken,
Vor mir der Tag und hinter mir die Nacht.«

Allerdings: alles klingt diesmal gemäßigter als in der Nachtszene, wo Faust in seiner Vermessenheit sich zuerst der Magie ergeben hatte und dann durch Gift zum ewigen Leben vordringen wollte. Man kann sagen, daß dem faustischen Uebermenschentum die Vermessenheit jetzt fehlt, und das ist wesentlich: Faust bleibt nach der Krisis menschlicher. Sein Bedürfnis, immer im Licht zu leben, die Sonne nie lassen zu müssen, ist etwas, das Widerhall finden wird in jeder Brust:

»O daß kein Flügel mich vom Boden hebt,
Ihr nach und immer nach zu streben!«

Darin haben wir die menschlichste Form, in welche das Uebermenschentum sich kleiden kann. Nur das verlangt Faust jetzt, daß die »schauervolle Nacht« ihm erspart bleibe, daß er mit der Sonne ziehen könne, die unaufhörlich neues Leben fördert. Aber darum bleibt Faust trotzdem seinem alten Wesen treu, und das allein ist zu sagen: das Streben, über alles Gegebene hinaus zu kommen, verbindet sich jetzt so eng mit der Lust an den Freuden der Erde, daß in gewisser Hinsicht die beiden Seiten der faustischen Natur, die Mephistopheles schroff gegenüberstellte, miteinander harmonisch zusammengehen. Faust wünscht sich ein irdisches Leben, das dauernd vom Licht der Sonne bestrahlt wird und daher nur insofern mehr als irdisch genannt werden muß, als es keinen Wechsel zeigt.

Digitized by Google

Endlich unterscheidet die neue, menschlich verständliche Form des Uebermenschentums sich in charakteristischer Weise noch dadurch von seinen früheren Aeußerungen, daß die Sehnsucht jetzt zu keiner Handlung führt. Doch auch das begreifen wir: Faust muß wissen, daß er die Sonne nicht halten kann. Bald ruft er daher resigniert aus:

»Ein schöner T r a u m, indessen sie entweicht.
Ach! zu des Geistes Flügeln wird so leicht
Kein körperlicher Flügel sich gesellen.«

Verzichtend stellt Faust fest, was ihn mit allen Menschen verbindet, wie er es schon einmal getan, als er in ruhiger Stimmung sein Schicksal als allgemeines Schicksal sich vergegenwärtigte.

Im übrigen bedarf die neue Kundgebung des faustischen Wesens keiner weiteren Erörterung. Sowohl das vom Früheren abweichende Moment, das sie menschlich macht, als auch das mit der Magie und den Selbstmordplänen übereinstimmende Moment, das es gestattet, sie als echt faustisch zu verstehen — beides muß klar geworden sein, und nur eine Bemerkung sei noch hinzugefügt, weil Faust vom Fliegen geredet hat.

Es ist zu betonen, daß es sich dabei nur um ein B i l d handelt. Das geht schon daraus hervor: auch für den Vogel, der fliegen kann, wird es Nacht, auch ihm muß die Göttin endlich wegsinken, auch er vermag nicht ihr e w i g e s Licht zu trinken. Was Faust ersehnt, ist k e i n e m endlichen Wesen vergönnt, selbst dann nicht, wenn es fliegen kann, und grade dies »Unmögliche« ist das Wesentliche für den faustischen Menschen. Wenn Fausts Wunsch, fliegen zu können, seit Erfindung der Flugmaschinen oft zitiert, ja behauptet wird, er sei durch die moderne Technik »herrlich überholt«, so spricht daraus eine gründliche Verkennung des Sinnes dieser Stelle. Die technischen Erfindungen sollte man mit der Erfüllung faustischer Wünsche in keine Verbindung bringen, und wer vollends meint, Fausts Klage erscheine heute als veraltet, hat keine Ahnung von dem, was Faust und sein Dichter meinen. Ueber die modernen Flugmaschinen könnte Fausts Urteil nichts anders lauten als über seine alten Instrumente:

»Mit Rad und Kämmen, Walz und Bügel,
Ich stand am Tor, ihr solltet Schlüssel sein.
Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.«

Faust denkt nicht an das, was man heute »fliegen« nennt. So bescheiden dürfen wir sein Streben nicht deuten. Der Sonne will er nach, sein Leben möchte er zum dauernden Tag gestalten, und sogar diese Sehnsucht nach dem Leben im ewigen »Licht« ist nur ein Bild für das Streben nach dem

Digitized by Google

Uebersinnlichen, so daß der Vogelflug lediglich als ein Bild eines Bildes gelten darf. Der »moderne« Gelehrte, der in der Technik den Sinn des Lebens und in ihren »Errungenschaften« Wendepunkte der Menschheit sieht, versteht von Faust nicht mehr als sein Famulus Wagner. Ja, er hat noch nicht einmal Wagners Höhe erreicht, denn dieser glaubt zwar, sein Lehrer wolle wirklich fliegen, wundert sich aber darüber und lehnt solche Bestrebungen ab:

»Des Vogels Fittig werd ich nie beneiden.
Wie anders tragen uns die Geistesfreuden
Von Buch zu Buch, von Blatt zu Blatt!«

In der Tat: falls Faust sich nach einer Flugmaschine sehnte, müßte jeder »geistige« Mensch sich auf Wagners Seite stellen.

Doch sollte noch ein Zweifel über das bestehen, was Faust eigentlich will, so wird er durch das Folgende schnell beseitigt. Faust gibt, indem er an Wagners Bekenntnis anknüpft, seinem Trieb, über alles Irdische hinauszukommen, noch einen anderen Ausdruck. Er merkt, daß Wagner ihn nicht versteht, und redet nun ausdrücklich von seiner Doppelnatur. Die Stelle bereitet dem Verständnis durch die an Wagner gerichteten Worte: »Du bist dir nur des einen Triebs bewußt«, Schwierigkeiten. Doch lassen diese sich beseitigen, sobald man daran denkt, daß Faust zunächst sich seinem Famulus verständlich machen will, und daher die eine Seite seiner Doppelnatur mit dem identifiziert, was in Wagner lebendig ist. Deshalb stellt er Wagners gelehrte Freude an den Pergamenten mit dem eignen irdischen Trachten zusammen, und das ist insofern zutreffend, als Wagners Streben endlich ist wie alles Irdische. Dabei kommt allerdings nicht recht zum Ausdruck, wie verschieden zugleich Fausts und Wagners Drang nach der Erde sich gestalten. Doch das hat nicht viel zu sagen, denn sogleich darauf schildert Faust die beiden Triebe, die i h n beherrschen, ganz allgemein, und nun erhält die Darstellung auch seiner irdischen Seite einen andern Charakter als bei dem Famulus. Wir dürfen im folgenden gar nicht mehr an Wagner denken, den Faust bald vergessen zu haben scheint. In seinen Worten ist jetzt nur noch von d e n zwei Seelen die Rede, die in seiner eigenen Brust wohnen, und von ihnen sagt der Uebermensch mit vollem Bewußtsein, daß die eine sich von der andern trennen will:

»Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen:
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.«

Digitized by Google

In wenigen Zeilen ist damit alles zusammengefaßt, was vorher in bunten Bildern anschaulich an uns vorüberzog und vom ersten Monolog an den Grundzug des faustischen Wesens bildete. Das Wort »Ahnen« kann hier nichts anderes als die überirdischen Ideale, wenn man will, die metaphysischen Urgestalten der Welt bedeuten, in denen alles seinen Ursprung hat. Faust lebt in der Ueberzeugung, daß des Menschen Seele vom Uebersinnlichen stammt und sich trotz alles Haftens am Irdischen stets nach ihrer wahren Heimat sehnt. Von diesem Gedanken aus sucht er jetzt sein eigenes Wesen zu bestimmen, und von hier aus läßt sich in der Tat alles einheitlich deuten, was uns als Aeußerung des faustischen Charakters entgegengetreten ist. Zugleich schließt sich damit der Kreis noch in anderer Hinsicht. Faust vertritt wie sein Dichter eine durchaus dualistische Weltanschauung, die hier sogar eine platonisierende Form bekommt. So muß vollends klar sein: auch dort, wo Faust vom Fliegen spricht, will er sich vom Dust nicht nur räumlich in die Höhe heben, sondern denkt an ein Jenseits, das sich grundsätzlich vom irdischen Leben unterscheidet.

Jedenfalls: die Worte von den zwei Seelen geben den letzten und tiefsten Sinn des Charakterbildes, das die Dichtung in vielen Szenen ausführt. Sie tut es, ehe die eigentliche Handlung mit den Versuchungen des Mephistopheles einsetzt, und macht so das Folgende verständlich. Der Teufel wollte Faust an seiner Doppelnatur packen, wie er sie schon im Prolog im Himmel darstellte. Fausts Hängen am irdischen Leben soll seinen dunkeln Drang zum Göttlichen vernichten. Dementsprechend gipfelt die Darstellung des faustischen Charakters darin, daß Faust selbst von seinen zwei Seelen redet, von denen die eine ihn dazu zwingt, bei allem Streben über die Sinnenwelt hinaus sich an sie in derber Liebeslust mit klammernden Organen zu halten. Endlich verstehen wir im Gang der Handlung von hier aus auch das: Mephistopheles macht sich in dem Augenblick an Faust heran, in dem dieser den Grundzug seines Wesens selbst als Doppelnatur formuliert. Auf den Zwiespalt im faustischen Charakter setzte er Gott gegenüber seine Hoffnung. In der traditionellen Gestalt des Pudels begleitet er daher jetzt willig den Uebermenschen nach seinem Hause. Die Versuchungen können beginnen.

X.

Die Logos-Uebersetzung.

Dennoch wird der Gang der Handlung noch einmal aufgehalten. Es scheint, als habe der Dichter sich in der Darstellung von Fausts Charakter-

Digitized by Google

bild noch immer nicht genug getan, und in der Tat fehlt bisher noch ein Zug. Faust wurde uns von vornherein als Gelehrter vorgestellt, und doch hörten wir von ihm über die Wissenschaft nur mehr oder weniger geringschätzige Worte. Er muß aber auch Stunden ernster Forschung gehabt haben trotz seines leidenschaftlichen Tatendranges. Sonst wäre die Stellung, die er in der Welt der Gelehrten erreicht hat, nicht denkbar, d. h. um es ganz trivial zu sagen, sonst hätte man ihn nicht zum Professor gemacht. Wie gibt er sich bei seiner wissenschaftlichen Arbeit? Kommt auch dabei seine Natur, die zwischen Erde und Himmel und zugleich zwischen Kontemplation und Aktivität schwankt, zum Ausdruck? Darauf erhalten wir im Anfang der Szene nach dem Osterspaziergang eine Antwort, ja man kann sagen, daß der letzte Monolog vor Mephistos Eingreifen das faustische Wesen in einer Hinsicht erst ganz erleuchtet.

Zunächst sehen wir: trotz der Schwankungen, die durch peinliche Jugenderinnerungen entstanden, hat der Spaziergang eine günstige Wirkung auf Faust ausgeübt. Die Störungen nach der nächtlichen Krisis waren nur vorübergehend. Ja, wir finden Faust im Studierzimmer ruhig und zufrieden wie nie zuvor. So kann er auch die theoretisch kontemplative Seite seines Wesens einmal voll entfalten. Die äußeren Umstände begünstigen das ebenfalls. Die Nacht ist hereingebrochen. Faust sitzt beim Licht seiner Lampe. Der »verworrene« Lebensdrang, der noch kurz zuvor, wenn auch menschlich und gemäßigt aufflackerte, ist wie alles um ihn her still geworden. Bezeichnend dafür lauten seine ersten Worte: »E n t s c h l a f e n sind nun wilde Triebe mit jedem ungestümen Tun.« Faust weiß also selbst, in welcher Lage er sich momentan befindet, und bald sehen wir: er besitzt Verständnis, ja Sympathie auch für das, was ihm in der vorigen Nacht nur verhaßt war:

> »Ach, wenn in unsrer engen Zelle
> Die Lampe freundlich wieder brennt,
> Dann wirds in unserm Busen helle,
> Im Herzen, das sich selber kennt.«

Die Meinung über das »verfluchte dumpfe Mauerloch« hat sich gewandelt, und auch das können wir, nachdem Faust uns vertraut geworden ist, verstehen. Kennt doch Faust selbst sein Schwanken. Er hebt hervor, daß er früher nicht immer in der Verfassung war, die ihn momentan auf seine Wirkungsstätte freundlich blicken läßt:

> »Vernunft fängt w i e d e r an zu sprechen
> Und Hoffnung w i e d e r an zu blühn.«

Digitized by Google

Die Worte sagen andrerseits zugleich: Faust war schon früher bisweilen der theoretisch kontemplative Mann, als der er sich jetzt gibt.

Im Augenblick ist er ganz auf wissenschaftliche Betrachtung eingestellt und empfindet ihr Glück. Sie soll ihn sogar zu des Lebens Bächen, ja zu des Lebens Quelle hinführen, also zu dem, was ihm in der vorigen Nacht grade durch die Wissenschaft verschüttet zu sein schien. Die Vernunft wird ihm jetzt zum »Leben«. Ihn stört nur der Pudel, der nicht so gut gezogen ist, wie der ahnungslose Wagner glaubte. Doch Faust weist den Hund energisch zur Ruhe. Er weiß, daß es »heilige Töne« sind, die jetzt seine ganze Seele umfassen, und daß der tierische Laut dazu nicht stimmt. Kurz, Faust w i l l jetzt nur kontemplativ sein und lehnt daher alles ab, was ihn aus dem Gleichgewicht bringen könnte. Er ergreift zu diesem Zweck das beste Mittel, das ein Gelehrter hat, um ruhig beschaulich zu bleiben: er macht sich an eine wissenschaftliche Arbeit, an die Uebersetzung des Johannesevangeliums.

Wie aber fällt diese aus? Zeigt sie ebenfalls echt faustische Züge? Schon früher sahen wir, daß Faust religiös, doch nicht orthodox oder kirchengläubig ist. Die Bibel bietet ihm daher, auch wenn er sich nach Offenbarung sehnt, nur den Grundtext, den er sich in seiner Weise auslegen oder deuten muß. Das hat er jetzt vor:

»Mich drängts, den Grundtext aufzuschlagen,
Mit redlichem Gefühl einmal
Das heilige Original
In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.«

Eine zünftige Gelehrtennatur seiner Zeit ist Faust auch jetzt nicht, denn dann würde er lateinisch schreiben. Vor unserm Auge taucht Luther auf der Wartburg auf. Doch das braucht hier nicht ausgeführt zu werden, denn wir haben die Bibelübersetzung, die Faust unternimmt, nur als Ausdruck seines persönlichen Wesens, seines Charakters zu verstehen und uns vor allem darüber klar zu werden, inwiefern auch bei ihr Fausts Doppelnatur sich treu bleibt. Dann läßt sich zeigen: die vielerörterten Verse ordnen sich unter diesem Gesichtspunkt durchaus dem Bilde ein, das wir kennen, und geben ihm zugleich eine wesentliche Ergänzung.

Faust widmet sich einer philologischen Tätigkeit, und Philologie ist »Liebe zum Logos« oder sollte es sein. Der Logos aber, so steht im Johannesevangelium, war »am Anfang«, d. h. er war die »Arche«, das »Prinzip«, der Urgrund der Welt. Was kann da Logos heißen, fragt Faust. Wie soll er das Wort richtig übersetzen? Bei der Antwort darauf muß sich Fausts »Weltanschauung« offenbaren, und diese kann bei einem Mann wie ihm

Digitized by Google

sich nicht unabhängig von seinem persönlichen Wesen gestalten. So ist die Verbindung mit seinem Charakter und dem Problem von dessen Einheit hergestellt.

Faust schließt sich zunächst an die ihm vorliegende Uebersetzung an: Im Anfang war das W o r t. Doch dabei vermag er nicht stehen zu bleiben. »Wort« sagt ihm nicht genug, und das verstehen wir, wenn wir an den ersten Monolog denken. »Nicht mehr in Worten kramen« zu müssen, war von vornherein sein heißer Wunsch. Um diesem Schicksal zu entgehen, hatte er sich der Magie ergeben. Wie sucht er jetzt ohne Magie auszukommen bei der Feststellung des »Anfangs«?

Zunächst wird ihm klar: das allein, was den Worten eine verständliche oder vernünftige B e d e u t u n g gibt, kann gemeint haben, wer den Logos an den Anfang setzte, und dem entspricht der erste Versuch der Verdeutschung:

> »Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin,
> Geschrieben steht: im Anfang war der S i n n.«

Das gibt sich ausdrücklich als Uebersetzung. So steht »geschrieben«: der Sinn ist das Prinzip aller Dinge. Und wir dürfen sogleich hinzufügen: wäre Faust nur ein theoretischer Mensch wie ein griechischer Philosoph, dann könnte er bei dieser Interpretation stehen bleiben. Die »Vernunft« spricht jetzt in ihm, und daher muß ihm der Gedanke kommen, der Sinn oder die vernünftige Bedeutung liege als Prinzip, als Anfang a l l e m zugrunde. Der vernünftige Mensch wird immer dazu neigen, die Welt selbst als Vernunft zu begreifen. So allein schließt sich für ihn der Weltkreis, ja die rein theoretische Kontemplation kann nicht darüber hinaus. Sie hält das Prinzip des All selbst für den »Nus«, mit dem sie die Welt erkennt. Das Verstehen des Weltsinnes, der selber vernünftiger Sinn ist, wird ihr dann zugleich das Höchste und Letzte, was es im Leben des Menschen gibt. Amore dei, selig aus Verstand, sagt Nietzsche von Spinoza.

Kann auch Faust hierbei stehen bleiben? Nach allem, was wir von ihm wissen, ist das ausgeschlossen, und wir sehen bald: der Sinn, der vernünftige Gedanke genügt ihm sogar mitten im wissenschaftlichen Nachdenken nicht. Es darf nicht anders sein, wenn Faust sein g a n z e s Wesen nach seinen verschiedenen Seiten für die Gestaltung seiner Weltanschauung maßgebend sein lassen will. »Ist es der Sinn, der alles w i r k t und s c h a f f t?« fragt er, und darauf vermag er nicht ja zu antworten. Für ihn bleibt die Vernunft ein Teil des All, wie in seinem persönlichen Wesen der vernünftige Forscher nur die eine Seite bildet. Im vernünftigen Sinn kann sich für ihn das Weltprinzip nicht e r s c h ö p f e n. Faust hat es,

Digitized by Google

schon als er das Makrokosmoszeichen erblickte, an sich selbst erfahren: mit der Vernunft allein läßt sich der Weltkreis nicht abrunden. Sie gibt nur ein Schauspiel. So einseitig darf der Denker, der das All erfassen möchte, nicht sein.

Wie aber soll Faust sich dann bei der Deutung des Logos weiter helfen? Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als mit dem Uebersetzen aufzuhören und sich an eine freie Interpretation des Textes zu machen. »Es s o l l t e stehn: im Anfang war die K r a f t«, ruft er aus, und das entspricht seinem Wesen schon besser. Er weiß selbstverständlich, daß es so nicht »geschrieben« steht, denn man kann Logos nicht einfach mit »Kraft« übersetzen. Wir sehen also: mit der philologischen Tätigkeit des rein theoretischen Menschen ist es bei Faust bald wieder vorbei, und der Grund stammt aus seinem innersten Wesen. Der Sinn, der Gedanke, die vernünftige Bedeutung, d. h. das, wobei der rein theoretische Mensch stehen bleiben könnte, ist dem Mann, der sich immer nach dem Ganzen des Lebens sehnt, nicht g e n u g.

Ja, bald findet Faust, daß auch die Kraft nicht das Letzte sein darf, was die Welt als Arche bewegt. Kraft, so kann man sagen, ist dem Uebermenschen noch zu unpersönlich. Auch das, was er selbst tut, kommt aus dem Logos als der Arche von allem, und daher formuliert Faust sein Weltanschauungsprinzip völlig aus seiner eigenen Person heraus, indem er sich weit vom Bibelbuch entfernt:

»Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: „Im Anfang war die T a t!«

Damit sind wir wieder bei dem Mann angelangt, den wir längst kennen, und der sich, wie wir jetzt sehen, auch innerhalb seiner wissenschaftlichen Tätigkeit treu bleibt. Es ist derselbe Grundzug seines Wesens, der ihn sich im ersten Monolog von dem Makrokosmoszeichen abwenden ließ, weil sogar die vollkommenste Kontemplation ihm »nur ein Schauspiel« bot. Es redet hier derselbe Faust, der seinen gelehrten Famulus verhöhnte, weil diesem das bloße Erkennen genügte, und der dann, nachdem der Erdgeist ihn von den Sphären der Lebensfluten und des Tatensturms ausgeschlossen hatte, den Entschluß faßte, durch den Tod des Irdischen »zu neuen Sphären reiner T ä t i g k e i t« vorzudringen. Ja, wir können schon jetzt sagen: bei der Logos-Erklärung redet derselbe Mann, der bald darauf jede Ruhe als »Faulbett« bezeichnen, jedes »Verweilen« als für ihn unmöglich abschwören wird, und der dann am Schluß seines langen Lebens das, worauf es ihm ankommt, mit den Worten zum Ausdruck bringt: »Die Tat ist alles.« Noch mehr: bereits in dem Gelehrten haben

Digitized by Google

wir den Faust, der sogar nach dem Tode im Jenseits nicht ruht, der erlöst wird, weil er »immer strebend sich bemüht«, und dessen »Entelechie« nur in einen Himmel paßt, in dem es heißt:

»Steigt hinan zu höherm Kreise,
Wachset immer unvermerkt.«

Kurz, im Diesseits wie im Jenseits kann Faust nichts weniger ertragen als ein untätiges Beharren oder Verweilen. Das bricht während der Bibel-Auslegung auch bei dem Versuch theoretischer Weltbetrachtung durch und bringt Faust dazu, im Logos als dem Urgrund des Alls nicht die kontemplative Vernunft, sondern die Tat zu sehen. In dieser Weise wird die Logoserklärung zum Ausdruck seines persönlichen Wesens und zugleich zur Darstellung der unsinnlichsten Form, welche die zwiespältige Natur bei ihm zeigen kann.

Bald entscheidet die Art, in der Faust hier sein Wesen kundtut, auch über den Fortgang der Handlung und weist damit auf den Prolog im Himmel zurück. Der Pudel, den der Spaziergänger in sein Zimmer mitgebracht hatte, läßt sich jetzt nicht mehr zur Ruhe verweisen, und der Grund dafür liegt nahe. Gott hatte von der Tätigkeit des Menschen gesprochen, die nicht erschlaffen darf. Den übermenschlichen, verworrenen Tatendrang wollte Mephistopheles brechen und dann Faust, sobald er ruht, dazu bringen, daß er Staub mit Lust frißt. Nun, da der Uebermensch sich selbst zur Tat als dem letzten Prinzip der Welt und des Lebens bekennt, tritt der Teufel in Aktion. Bei der bloßen Uebersetzung des Gotteswortes hatte der Pudel nur geknurrt. Sobald Faust die Schrift aus seinem innersten Wesen heraus so deutet, wie es zu Gottes Worten im Prolog paßt, wird er rabiat. Der Teufel muß einsehen, daß es Zeit ist, einzugreifen.

Faust merkt denn auch bald, wen er vor sich hat. Der Geist, der jetzt im Studierzimmer sein Wesen treibt, unterscheidet sich scharf von jenen Naturgeistern, die Faust am Abend vorher zu beschwören suchte. Die Formeln für Geister aus den vier Elementen bleiben ihm gegenüber wirkungslos. Daher kann im Pudel nur ein Höllengeist stecken. Mit ihm kommt ein völlig neues Moment in Fausts Leben. Bald tritt der Teufel des Prologs hinter dem Ofen hervor, gekleidet wie ein fahrender Scholast. Das ist das geeignetste Kostüm, welches er wählen konnte, um sich bei einem Professor als Diener vorzustellen und so das zu unternehmen, wozu Gott ihm die Erlaubnis gab.

Doch es liegt nicht in der Absicht unserer Darlegungen, die Handlung weiter zu verfolgen. Ausschließlich auf das Charakterbild Fausts kam es uns an, und aus ihm sei jetzt noch einmal in einem Rückblick das hervor-

Digitized by Google

gehoben, was zeigt, wie darin »alles sich zum Ganzen webt«. Dann muß die Einheit des Faustischen Wesens vollends klar hervortreten.

XI.

Systematische Zusammenfassung.

Nur ein einziger Tag ist in den dargestellten Szenen an uns vorübergezogen. In der Nacht vor dem Osterfest trat Faust uns zuerst entgegen, und am Abend des ersten Feiertages haben wir ihn verlassen. Man tut gut, sich das ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, weil in den kurzen Zeitraum eine solche Fülle der Gesichte sich hineindrängt, daß sie den engen Tagesrahmen zu sprengen droht. Unsere Aufgabe bestand bisher darin, den Verlauf des Tages Schritt für Schritt zu verfolgen, und das, worin sich immer wieder Fausts Charakter zeigt, Punkt für Punkt nacheinander herauszuheben. Nur eine Darstellung dieser Art konnte sich auf den Text der Dichtung stützen, und sie allein darf als Interpretation des Faustdramas im Sinne seines Schöpfers gelten.

Wenn wir jetzt zum Schluß eine kurze Zusammenfassung geben, die nicht nur Gesagtes wiederholt, so gehen wir dabei anders vor. Wir versuchen, den Stoff, den wir kennengelernt haben, gewissermaßen zu »systematisieren«, d. h. wir fragen ausdrücklich nach dem begrifflichen Band, welches die verschiedenen Kundgebungen, in denen uns Fausts zwiespältiger Charakter entgegengetreten ist, theoretisch zusammenschließt. Das haben wir bisher absichtlich vermieden, um bei den Intentionen des Dichters zu bleiben. Jede Systematisierung geht über eine bloße Interpretation des goethischen Textes hinaus. Deshalb trennen wir die Andeutungen darüber, wie die verschiedenen Elemente in Fausts Wesen zu ordnen und in ein begriffliches Verhältnis zueinander zu bringen sind, äußerlich von dem, was wir bisher dargestellt haben. Es liegt uns völlig fern, auch im folgenden sagen zu wollen, das, was als eigentlich faustisches Wesen auf eine kurze abstrakte Formel gebracht werden kann, sei von Goethe gemeint. Lediglich, daß ein Zusammenhang wie der nun anzudeutende, in dem das Einzelne zum logisch notwendigen Glied eines Ganzen wird, sich für das an der Hand des Textes gefundene Charakterbild als möglich ergibt, soll gezeigt werden.

Wir stießen schon bisher überall auf eine Reihe von Gegensätzen, die in Faust miteinander kämpfen, und fanden grade darin die Einheit, d. h. Konsequenz und Identität des faustischen Wesens. Die Gegensätze kann man nacheinander in der Weise aufzählen, daß die einzelnen Paare

Digitized by Google

für sich in ihrer Eigenart deutlich werden. Sie lassen sich dann auf die Welt einerseits, auf den Menschen andrerseits verteilen. Dem mehrfach zum Ausdruck gebrachten Weltdualismus tritt jedesmal ein Faustdualismus gegenüber. Tag und Nacht, Gott und Teufel, Himmel und Erde sind solche Weltgegensätze, und immer steht Faust zu deren beiden Gliedern durch seine Doppelnatur in Beziehung. Er ist nicht nur dem Lichte zugewendet, sondern es mischen sich in ihm Hell und Dunkel. Er dient Gott, aber er dient ihm verworren, so daß der Teufel hoffen kann, ihn zu sich hinüberzuziehen. Dem Himmel strebt er zu, doch auch von der Erde fordert er jede höchste Lust. Das alles bedarf keiner weiteren Erörterung, denn dabei ergeben sich auch die begrifflichen Verbindungen zwischen den verschiedenen Gegensätzen von selbst.

Achten wir aber auf Fausts persönliches Wesen noch weiter, so zeigen sich in seinem Seelenleben zwei Tendenzen, die man dahin formulieren kann, daß in ihm Genuß und Tätigkeit, oder Ruhe und Bewegung, oder Schauen und Schaffen, Kontemplation und Aktivität einander entgegentreten, und dabei ist es nicht in jeder Hinsicht von vornherein eindeutig bestimmt, wie diese Gegensätze innerhalb des faustischen Subjekts mit den sozusagen objektiven Weltgegensätzen des Lichtes und der Finsternis, des Göttlichen und des Irdischen in notwendiger Verbindung stehen. Das muß ausdrücklich gesagt werden, und dann erst tritt das faustische Wesen auch begrifflich klar hervor.

Am einfachsten liegt es bei dem Gegensatz von Genuß und Tätigkeit. Genuß, wenigstens im gewöhnlichen Sinne, also nicht so, wie er z. B. bei Augustin vorkommt, wird sich immer auf die Lust am Irdischen beziehen, und bei der angegebenen Alternative kann es nur die Tätigkeit sein, die über die Erde hinausweist. Bei Ruhe und Bewegung dagegen und ebenso bei Schauen und Schaffen oder Kontemplation und Aktivität verhält es sich anders. Es bleibt sehr wohl denkbar, daß die höchste Form des Schauens, die zugleich völlige Ruhe des Subjekts fordert, oder daß die bis zum Erfassen der letzten Wahrheit gesteigerte Kontemplation ganz dem übersinnlichen, göttlichen Weltwesen oder dem Lichte zugekehrt ist, während umgekehrt grade die Bewegung, das Schaffen, die Aktivität sich auf das irdische Leben mit seinem Wechsel von Hell und Dunkel richtet. Schon dies zeigt, daß hier Probleme vorliegen, und daß das Spezifische des faustischen Wesens allein darauf beruhen kann, wie die verschiedenen Alternativen, die wir einzeln aufgezählt haben, in ein eigenartiges, durchaus nicht selbstverständliches Verhältnis zueinander treten.

Um das klarzulegen und in seiner Notwendigkeit zu verstehen, gehen

Digitized by Google

wir davon aus, daß der Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen mit dem von Endlichem und Unendlichem sich verbindet. Das Sinnliche ist dann das Endliche, das Uebersinnliche dagegen zugleich das Unendliche. Freilich leidet der Ausdruck »unendlich« an einer Unbestimmtheit seiner Bedeutung, insofern als er sowohl das Endlose, Unvollendete wie auch das Ueberendliche, Vollkommene bezeichnen kann. Doch abgesehen davon dürfen wir sagen, Fausts Wesen besteht darin, daß er trotz alles Verhaftetseins in die Sinnlichkeit sich niemals mit deren Endlichkeit dauernd zufrieden gibt, sondern darüber hinaus nach dem Unendlichen als dem Ueberendlichen strebt und sich damit dann zugleich dem Uebersinnlichen zuwendet.

Von hier aus haben wir z. B. verstanden, daß die Art von Kontemplation, die Wagner treibt, Faust ungenügend erscheinen muß, weil sie sich auf das Endliche beschränkt. Ferner ist klar: der Genuß der Lust wird sich ebenfalls immer auf Endliches richten, und nur die Tat, die ihn ablehnt, kann nach dem Unendlichen streben. Trotzdem bleibt es auch bei dieser Formulierung dabei, daß der Gegensatz von Schauen und Schaffen, Kontemplation und Aktivität nicht notwendig mit dem Gegensatz von Endlichem und Unendlichem zusammenhängt. Das Unendliche kann Gegenstand des Schauens sein, ja es ließe sich die Meinung vertreten, daß allein mit Hilfe des theoretischen Begriffs, niemals durch menschliche Aktivität das Ueberendliche zu fassen sei.

Wir müssen also zur begrifflichen Bestimmung des faustischen Wesens noch einen Schritt weiter gehen und eine besondere Kombination der verschiedenen Gegensätze vollziehen. Das aber wird erst möglich bei Berücksichtigung der Tatsache: Faust *will* sich des Unendlichen nicht nur schauend bemächtigen, sondern in dem Ueberendlichen, das keine Grenzen kennt und daher den endlichen Menschen immer wieder vor neue *Aufgaben* stellt, *schaffend leben*. Dabei wird er dann fortwährend durch die klammernden Organe, mit denen er sich an die Erde hält, ins Endliche zurückgezogen, und so besteht die Gefahr, daß er im Sinnlichen beharrt. Da er aber nicht nur darin nicht, sondern überhaupt nicht beharren darf, wenn er Faust bleiben will, muß er sogar die denkbar höchste Erkenntnis der übersinnlichen Welt, die Ruhe der Kontemplation und damit Beharren voraussetzt, als bloßes Schauspiel ablehnen. Das Schauen des Unendlichen, Uebersinnlichen hat für ihn mit der Endlichkeit des Sinnlichen das gemein, daß es ihn zum Verweilen zwingt. Daraus verstehen wir, daß sich bei Faust das Uebersinnliche im Weltall notwendig mit seiner Aktivität verbindet. Wo es kein *Tun* gibt, gibt es für

Digitized by Google

ihn auch keinen Gott. Jede Ruhe scheint ihm gottfeindlich, und einen kontemplativen Weg zum ewigen Licht kennt er daher nicht.

Die theoretische Betrachtung genügt ihm also in keinem Fall, obwohl sie durchaus ein »ideales Streben« bedeutet, ja ganz dem Uebersinnlichen, Ueberirdischen zugekehrt sein kann. Sie ist ihm nicht aktiv genug. Darum bleibt sie ihm innerlich fremd. Nur ein einziges Mal sehen wir ihn im Verlauf der Szenen, die wir betrachtet haben, bei der theoretischen Kontemplation in seinem innersten Wesen befriedigt, und das tritt in dem Augenblick ein, in dem er das Weltwesen selbst als Tat begreift. Damit muß sich auch für den Denker in ihm der Zwiespalt lösen, in den seine Natur sonst gerät, sobald sie sich der Erkenntnis widmet. Das Erkennen soll auch bei Faust das Höchste erfassen, aber Erkennen kann für den faustischen Menschen nie das Höchste sein. Gott darf also nicht mit der theoretischen Vernunft zusammenfallen. Erkennt der faustische Mensch dagegen, daß das Wesen des Göttlichen nicht Ruhe, sondern Bewegung, nicht theoretisches Schauen, sondern praktische Tat ist, dann wird er grade durch diese Erkenntnis, die ihn mit dem Prinzip aller Dinge verknüpft, auch mit dem verbunden, was den eigentlichen Kern seiner Persönlichkeit ausmacht, und damit hat er als Denker die »Weltanschauung« gefunden, in der sein eigenes faustisches Wesen zum Ausdruck kommen kann.

So muß vollends klar werden, wie sich bei Faust der Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen in ganz eigentümlicher, nicht allgemeingültiger Weise, aber dennoch notwendig, mit dem Gegensatz des Kontemplativen und Aktiven verknüpft. Das ist das Entscheidende: Faust will immer aktiv sein, sowohl wenn er dem Irdischen, als auch wenn er dem Ueberirdischen zugekehrt ist. Rastloses Streben über alles Erreichte hinaus, darin liegt das Faustische. Deshalb hat Faust als Gelehrter »seinen Beruf verfehlt«. Nur in einer Form kann das Denken ihn befriedigen, nämlich dann, wenn es ihn das Ueberirdische selbst als Tat verstehen lehrt und ihn so mit seiner Tätigkeit dem Weltganzen als notwendigen Bestandteil einfügt. Dann wird das rastlose Weiterstreben, das niemals beharren und verweilen will, gewissermaßen metaphysisch gerechtfertigt.

Damit aber ist zugleich das Grübeln über das Prinzip des Weltzusammenhangs bei Faust in der Hauptsache erledigt. Als Gelehrter tritt er im Drama nie wieder und als theoretisch nachdenkender Mensch nur noch ganz vorübergehend auf. Sein Leben besteht der Hauptsache nach in einem Kampf, den sein unaufhebbarer Tatendrang mit der Sinnlichkeit

Digitized by Google

führt, die durch ihre gröberen und feineren Freuden ihn einladet, bei der Endlichkeit zu verweilen. Auf diesem Gebiet müssen die eigentlichen Lebensprobleme für den faustischen Charakter entstehen, und dem entspricht denn auch der Verlauf der Fausttragödie, die Faust durch die Verbindungen mit Gretchen und Helena hindurch zur Herrschertätigkeit führt.

Endlich liegt es nahe, zu fragen, welche wissenschaftliche Philosophie der spezifisch faustischen Weltanschauung inhaltlich am meisten entspricht. Im Grunde versteht es sich von selbst, daß, falls man diese Frage überhaupt beantworten will, man zuerst an Johann Gottlieb Fichte denken wird. Keiner hat so wie er den »Primat der praktischen Vernunft« Kants zur letzten Triebfeder seines Philosophierens gemacht und dementsprechend nicht in der »Tatsache«, sondern in der »Tathandlung« das Fundament gefunden, auf welchem er sein System errichten mußte. Es war kein Zufall, daß wir schon einmal, nämlich dort, wo Faust über das Eigentum sprach, an Fichte erinnert wurden. Wenn irgendein Denker als »faustisch« bezeichnet werden kann, ist es dieser Philosoph. »Im Anfang war die Tat«, das ist ebenso faustisch wie fichtisch gedacht. Die Welt in ihrem tiefsten Grunde stellt sich für Fichte nicht als ruhendes Sein, sondern als lebendiges Tun dar. Das Ich »setzt« sich selbst und schafft sich Schranken nur, um sie zu überwinden. Es gibt keine starre Substanz. Auch hinter dem Tun des Ich steht kein substantieller Täter. Das Letzte ist ein Tun um des Tuns willen, ein rastloses »unendliches« Tun.

Später hat Fichte das einmal ganz »modern« formuliert: »Die tote lastende Masse ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließet und woget und rauschet der ewige Strom vom Leben und Kraft und Tat, vom ursprünglichen Leben.« Wenn es in Nietzsches Zarathustra heißt: »Und dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: »Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muß«, so klingt das wie ein Nachhall der Fichteschen »Wissenschaftslehre«, und auch das, was Simmel die »Transzendenz des Lebens« genannt hat, kommt im wesentlichen auf Fichtesche Gedanken hinaus. Nur ist heut an die Stelle des greifbaren persönlich tätigen »Ich« ein etwas mysteriöses und abstraktes Neutrum, »das Leben« getreten, und damit wird dem Gedanken grade die faustische Spitze abgebrochen. Eine echt faustische Philosophie muß Ich-Philosophie oder Persönlichkeitslehre bleiben, wie es auch Goethe bei seiner »entelechischen Monade« schließlich nicht auf irgendein abstraktes Neutrum, sondern auf ein rastlos tätiges Ich ankam.

Digitized by Google

Doch das haben wir hier nicht weiter zu verfolgen. Uns interessiert allein der Charakter des Goetheschen Faust, und nur eine flüchtige Andeutung über die Möglichkeit einer »faustischen Philosophie«, die, insofern sie wissenschaftlich sein will, als contradictio in adjecto erscheinen kann, sollte zum Schluß gegeben werden, nachdem der Versuch einer begrifflichen Ordnung und Zusammenfassung der Elemente, die in Fausts Wesen verknüpft sind, uns auf Probleme geführt hatte, welche zeigen, inwiefern die Einheit des faustischen Charakters auch philosophisch interessant ist.

Digitized by Google

DIE SITTLICHE BEDEUTUNG DES STAATES.

VON

ERICH MARTIN MARCKS (BERLIN).

1. Das Wesen der Sittlichkeit.

Sittlichkeit ist ein atheoretischer Wert. Diese Feststellung soll von vornherein ausweisen, unter welchen grundsätzlichen Voraussetzungen hier an das Problem der Stellung des Staates in der Ethik ausgegangen wird. Sie enthält den schmerzlichen Verzicht auf jeden Monismus und jede Identitätslehre, und faßt die Welt dualistisch als ein Nebeneinander von Rationalem und Irrationalem. Auch wenn wir das Reich der Sittlichkeit als atheoretisch bezeichnen, also die irrationale Seite betonen, so entgehen wir doch dieser Zweiheit nicht; denn eben indem wir es aussprechen, umreißen wir auch dieses Reich theoretisch, nehmen wir es in unsere Erkenntnis auf. Und damit ist nicht gesagt, daß dieses das einzige rationale Element im Sittlichen sei. So wie jede logische Erkenntnis zum Teil irrational ist, indem der logisch nicht aufzulösende Inhalt in der rationalen Form steht, so ist andererseits auch das irrationale Gebiet des sittlichen Lebens der Erkenntnis zugänglich. Im Grunde wird selbst die rationale Form unbegreiflich, sobald man sie zum Gegenstand macht. Für das Ethische bedeutet dieser Dualismus etwas besonderes: wir wissen aus eigener Erfahrung, wie hier im Gebiete des wirklichen persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens die Tatsachen und ihre bewußte Formung in ständigem Widerspruch, in unaufhörlichem Kampf stehen, und daß dieser Kampf, der durch jedes Leben geht, unser eigener Lebensinhalt ist. Der theoretisch erkannte Widerspruch zwischen Form und Inhalt, Rationalem und Irrationalem steht hier unmittelbar vor unserem Bewußtsein.

Unter diesen Gesichtspunkten ist zunächst festzustellen, wie weit das Wesen des Sittlichen der theoretischen Erkenntnis zugänglich ist. Sitt-

Digitized by Google

lich nennen wir, um das Wort zu definieren, das Handeln oder Leiden, das aus der Anerkennung eines Sollens hervorgeht. Die Form des sittlichen Verhaltens ist das Opfer. Das bewußt gewordene, inhaltlich erkannte Sollen nennen wir Pflicht.

Diese Erkenntnis ist rein formal. Darum erhebt sich nun die weitere Frage nach dem Inhalt der Sittlichkeit. Wir können in anderen atheoretischen Wertgebieten, z. B. dem Aesthetischen und dem Religiösen, auch die Frage nach dem Inhalt in gewisser Weise durch eine theoretische Abgrenzung beantworten. Der Inhalt des Sittlichen ist gleichbedeutend mit einer objektiven Bestimmung der Pflicht. Kann die Pflicht des Menschen theoretisch festgesetzt werden? Gibt es einen sittlichen Wert, oder mehrere sittliche Werte, die dem Menschen in theoretisch erkennbarer Weise befehlen, w a s er zu tun oder zu lassen hat? Damit würde die Sittlichkeit in der Hauptsache zu einer Angelegenheit der Erkenntnis werden. Gesetzt, es gebe solche unbedingt allgemein geltenden sittlichen Forderungen, die der Erkenntnis zugänglich sind: so erhebt sich die Frage, worauf sich diese Geltung stützt. Es könnte sein, daß diese sittlichen Geltungen nur vorgefunden werden, ohne daß die Notwendigkeit ihrer Anerkennung nachgewiesen werden kann: man besäße dann eine Art tatsächlicher Erkenntnis, die dem atheoretischen Charakter der Ethik Spielraum ließe, aber doch über die Behauptung: »diese Norm ist allgemeingültig« nicht hinauskäme; sie könnte also jederzeit durch eine entgegenstehende Behauptung angefochten werden, und könnte einen Beweis nur durch den tatsächlichen, aber sicher unmöglichen Nachweis erbringen, daß diese Norm von allen Menschen als gültig anerkannt werde. Den sicheren Grund für eine einheitliche sittliche Form kann nur der Nachweis ihrer D e n k n o t w e n d i g k e i t liefern. Damit würde die Sittlichkeit fest im theoretischen verankert werden. Auf dieser Grundlage beruht der Prototyp der rationalen Ethik, die Lehre Kants.

Sie geht von der Ueberzeugung aus, daß die Vernunft im Reiche der Sittlichkeit ebenso a priori gesetzgebend sei wie im Reich der Natur. Sie leugnet den Dualismus von Rationalem und Irrationalem, von Gut und Böse nicht, aber sie sucht ihn dadurch zu überwinden, daß sie voraussetzt, daß die allgemeingültigen Sittengesetze in der Vernunft liegen und nur erkannt und anerkannt werden müßten um sich durchzusetzen. So wird das Sollen als Gesetz, und dieses Gesetz als allgemeingültiges Naturgesetz aufgefaßt; die Möglichkeit, als allgemeines Gesetz anerkannt zu werden, wird der Prüfstein für jedes Sollen. Die sittlichen Werte sind in der Vernunft a priori vorhanden. Es ist die Aufgabe, sie ans Licht zu

Digitized by Google

fördern, sie bewußt zu machen. Wird diese gelöst, so ergibt sich ein System von Normen, ein unbedingt gültiger Kodex der Sitten und ein Gesetzbuch des Rechts, das unabhängig von jeder Erfahrung der Individuen oder der Völker gilt. Ein Triumph der Vernunft, ein Triumph der absoluten Allgemeinheit, in der das Individuum aufgeht.

Aber die Grundlage dieses ethischen Systems, die logische Auflösbarkeit des Sittlichen, erkennen wir als eine petitio principii. Wir erkennen die Gleichsetzung von Allgemeinheit, Gesetz und Gelten, die Denknotwendigkeit seiner rationalen Normen nicht mehr an. Kants Anschauung, alles Individuelle sei nur dadurch wertvoll, daß es an einem Allgemeinen teilhabe, läßt ihn auch im Ethischen das Wertvolle als theoretische Allgemeinheit fassen, als die M a x i m e , nach der sich das Wollen richtet, die allein es zu einem g u t e n Willen macht. Kant selbst hat allerdings die Zwiespältigkeit der Welt nicht verkannt und ihr die Konzession gemacht, daß die sittlichen Normen, die in der intelligiblen Welt als Naturgesetze mit unbedingter Notwendigkeit gelten, in der Erscheinungswelt als S o l l e n auftreten, das nur durch den Hinzutritt der F r e i h e i t konkret werden kann. Hiermit hat er den naturgesetzlichen, denknotwendigen Charakter seiner Normen stark eingeschränkt: die apriorische Gesetzgebung der Vernunft hat ihren zwingenden Charakter verloren. Der Mensch ist frei, er kann sich entscheiden, ob er sittlich handeln will oder nicht — aber er ist auch wieder unfrei; denn handelt er nicht sittlich, so ist er der Knecht seiner Begierden — handelt er dagegen sittlich, so kann er nicht mehr wählen, sondern er muß sich nach dem starren, ewigen Sittenkodex der Vernunft richten. Kant hat ferner selbst zugegeben, daß die Notwendigkeit für die reine Vernunft, praktisch zu werden, nicht eingesehen werden könne. So bleibt von seinem System nur zweierlei: der Gedanke, ein sittlicher Wert könne nur die Form eines allgemeinen rationalen Gesetzes haben, und die Idee der Freiheit, der sittlichen Autonomie der Menschheit. Jenem Gedanken fehlt der Beweis — die Gleichsetzung von Wert und Gesetz ist willkürlich. Die Idee der sittlichen Autonomie aber ist vor allem der Grund für die ungeheure praktische Bedeutung der Kantschen Ethik geworden; das jedoch vorwiegend, weil sie nicht auf die abstrakte Vernunftpersönlichkeit bezogen wurde, die Kant allein gesehen hatte, sondern auf das lebendige Individuum: gerade auf den Begriff, den Kant philosophisch nicht erfaßte.

So hat auch Kants Ethik trotz ihrer durchaus rationalen Absicht dem atheoretischen Charakter der Sittlichkeit Rechnung getragen, und dabei ihre logisch zwingende Notwendigkeit eingebüßt. Lebendig geblieben ist

Digitized by Google

jedenfalls der Appell an das sittliche Bewußtsein des Einzelnen: alles andere ist zum mindesten zweifelhaft; die Frage, ob die Pflicht einen allgemeinen erkennbaren Inhalt habe, ist ungelöst geblieben. Das Individuum, zwischen zwei Allgemeinheiten, das »intelligible« Reich der Vernunft und das unbegreifliche Mysterium der Freiheit gestellt, hat in der Folge entdeckt, daß keiner dieser beiden Begriffe sein wahres Wesen umfaßt, und sich daran gemacht, sich selbst zu entdecken. Den Weg zu einer inhaltlichen Erfüllung der Sittlichkeit hat es versucht in seinen irrationalen Kräften zu finden; so steht Nietzsche als der zweite große Ethiker Kant gegenüber. Aller Wert ist bei ihm aus dem Allgemeinen ins Persönliche zurückgefallen, seine Formel des Wollens ist das »Ich will!«, sein Ideal der aus der Fülle seiner Anlagen sich auslebende, sich ziellos steigernde Mensch und Uebermensch. Alle Werterkenntnis wird relativ; absolut ist das nur erlebbare, unsagbare Leben. An die Stelle einer allgemeinen Regelung tritt das Recht des Stärkeren, der Kampf Aller gegen Alle. Nietzsches Weg ist nach ihm von Lebensphilosophen aller Art — Voluntaristen, Biologisten und Darwinisten beschritten worden. Dadurch führt er von der autonomen Persönlichkeit wieder fort zu einer neuen Allgemeinheit, in deren irrationalen Lebensstrom der Einzelne wieder nur noch Einzelfall wird, oder doch durch ihre Notwendigkeiten in seinem ethischen Verhalten weitgehend bestimmt wird. Es ist klar, daß auch dieser Weg nicht zu einer allgemeingültigen Lösung des Problems vom Inhalt der Sittlichkeit führen kann — je mehr im Gegensatz zu Kant die irrationalen Kräfte der Persönlichkeit in den Vordergrund treten, desto geringer muß ihre logische Durchdringbarkeit werden, desto näher muß man dem völligen Agnostizismus kommen.

Die Frage nach dem objektiven Inhalt der Pflicht ist noch nicht befriedigend beantwortet. Die apriorische Verankerung der sittlichen Gesetze in der Vernunft erschien uns als eine unbeweisbare und in ihren Folgen für die persönliche Sittlichkeit widerspruchsvolle Behauptung; und der Versuch, das irrationale Leben der Sittlichkeit die Ziele setzen zu lassen, hebt sich durch seine eigene Voraussetzung der Unbegreiflichkeit auf. Aber diese Antworten, die uns die Philosophie gab, sind nicht die einzigen. Die Wertlehre sucht sich ihr Material aus dem geschichtlichen Kulturleben: und da stehen wir vor der Tatsache, daß Sitte, Sittlichkeit und Recht niemals die alleinige Angelegenheit des Individuums gewesen sind, daß es vielmehr von jeher Gemeinschaften gegeben hat, die sich berechtigt fühlen, der Sittlichkeit konkrete Regeln und Ziele zuzuweisen. Wir denken hier zunächst weniger an die Kirchen, die auf Grund ganz be-

Digitized by Google

stimmter religiöser Grundanschauungen sittliche Forderungen erheben, die also in einem besonderen Wertgebiet, dem religiösen, verankert sind. Auf gleicher Ebene mit dem Individuum, auf ihm beruhend und weltlichen Zwecken dienend, steht heute der Staat. Und er wagt es, uns sehr genaue sittliche Vorschriften zu geben, über uns zu urteilen und uns zu strafen, ohne sich durch religiöse Offenbarungen ausweisen zu können; der moderne Staat hat sich vielmehr ausdrücklich von der religiösen Unterlage losgesagt, die noch den Staat des Mittelalters trug. Es ist unmöglich, über das Wesen der Sittlichkeit zu urteilen, ohne vorher die Ansprüche zu prüfen, die der Staat in sittlicher Beziehung an den Menschen stellt. Ihre Berechtigung kann sich nur aus dem Wesen des Staates erweisen, über das wir versuchen müssen uns klar zu werden.

2. Das Wesen des Staates.

Für uns beschränkt sich die Untersuchung über das Wesen des Staates natürlich auf den Staat unserer Zeit. Die Auffassung einer Zeit vom Staate bildet selbst eine der wichtigsten Momente an ihrem Staatswesen: es ist zu gleichen Teilen aus realen und ideellen Momenten zusammengesetzt; und auch die Auffassung, in der ein Staat jeweils erscheint, ist das Ergebnis einer Entwickelungsreihe von geistigen und realen Elementen. Es würde unsere Untersuchung ins Unendliche komplizieren, wollten wir vergangene Staatsformen und Staatsauffassungen in ihren Kreis ziehen — auch hier kann es sich nur um Typen handeln, die noch in unserer Zeit lebendig sind. Vollends gilt dies von dem Ergebnis, zu dem unsere Reflexionen kommen werden: auch dies ist nur auf unsere Zeit anwendbar und kein Maßstab nach dem sich die Taten anderer Epochen beurteilen ließen.

Ausgangspunkt für die theoretische Auffassung des Staates können die verschiedenen Momente werden, die sein Wesen darbietet und von denen jedes einzelne, allein und absolut gesehen, in sich Widersprüche entwickelt, die nur eine totale Auffassung vom Staate wird überwinden können.

Der modernen Staatslehre, die den Staat so festzustellen hat, wie er tatsächlich erscheint, gilt er als der »durch planmäßige, zentralisierende, mit äußeren Mitteln arbeitende Tätigkeit die individuellen, nationalen und menschheitlichen Solidarinteressen in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung befriedigende, herrschaftliche, Rechtspersönlichkeit besitzende Verband eines Volkes«[1]). Diese Definition, wenig anmutig und

1) Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl., S. 256.

Digitized by Google

äußerst nüchtern, wie sie ist, scheint rein ein Bild der Tatsachen zu geben. Aber doch enthält sie bewußt ein durchaus philosophisches Element: die Staatslehre hat erkannt, daß die Rechtfertigung des Staates allein in seinen Z w e c k e n zu suchen ist, und hat mit dem Begriff »in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung« ihre Weltanschauung in den Staat hineingelegt, um ihm einen Sinn zu geben. Ohne Wertbegriffe läßt sich der Staat also nicht definieren. Dieser Zusammenhang des Staates mit der Deutung des Weltsinnes ist für uns von besonderer Bedeutung. Je nachdem das Werthafte in seiner irrationalen oder rationalen Seite gesehen wird, verschiebt sich die Auffassung vom Wesen des Staates und von seiner Bedeutung für das Individuum.

Zunächst erscheint der Staat als bloße Wirklichkeit. Als sein Wesen gilt die Macht. Auf diese irrationale Erscheinung kann der Wertakzent gelegt werden, in einer Anschauung von der Macht als Selbstzweck, als Ausdruck des reinen, ursprünglichen Lebens, das sich vom Individuum zum Volk und von diesem zum Machtstaat steigert, ziel- und planlos, nur um sich zu wahren und neues zu schaffen. Diese rein irrationale Auffassung bleibt vereinzelt. Um so häufiger ist die Machttheorie in Verbindung mit rationalen Elementen. Der Staat soll nicht der ziellose Höhepunkt des Lebens sein, sondern nur ein Mittel, dessen sich das Leben zu seiner Entwicklung bedient; er wird den Naturgesetzen des Lebens unterworfen. Das Ergebnis kann aber dem ersten um so ähnlicher werden, je mehr der Kampf ums Dasein in den Mittelpunkt tritt, je mehr also der Staat nur kausal biologisch abgeleitet wird. Dann ist Machtbildung Naturgesetz, dem die Menschenaggregate folgen müssen, und der Kampf der Staaten untereinander ums Leben und Herrschaft der natürliche und einzige Inhalt der Geschichte. Aber das rationale Element, das mit der Anwendung der allgemeinen Naturgesetzlichkeit auf den Staat hier anerkannt worden ist, kann bei diesem Ergebnis nicht stehenbleiben. Das Individuum ist der festen naturhaften Bindung an seinen Staat durch die Reflexion ledig geworden und verlangt vom Staat nicht nur Gründe, sondern Zwecke: danach will es beurteilen, ob es ihn anerkennen kann. Die biologische Theorie veräußerlicht den Staat, sie sieht nur seine »positive« Wirklichkeit und muß ihm das innere Verhältnis zum Individuum dadurch wiedergeben, daß sie den Staat zum Werkzeug höherer Ideen macht. So mischt sie sich mit einer Art rationaler Metaphysik, welche Tendenzen zu vernunftgemäßem Fortschritt in die Entwicklung hineindeutet. Vernunft, Moral, Humanität werden so die Entwicklungsziele des Positivismus. Und selbst Karl Marx gibt seiner auf ganz anderem

Digitized by Google

Boden gewachsenen Lehre das Ziel des vernunftgemäßen Lebens im Paradies der klassenlosen Gesellschaft; da er am Staat nur das Aeußerliche in krassester Form, nur Macht, Herrschaft und Unterdrückung sah, müßte der Staat folgerichtig erst untergehen, um dem Ideal der Vernunft Platz zu machen; bei ihm hat die Machttheorie das negative Vorzeichen erhalten. Aber bei ihm wie bei den Biologisten liegt der Wertcharakter nicht mehr auf dem irrational-lebendigen Wesen, sondern auf den rationalen Aufgaben des Staates. Ziel und Vorbild ist die grundsätzlich rationale Auffassung, die von der Aufklärung her K a n t übernommen und in seiner Lehre verankert hat. Sein kopernikanischer Grundsatz von der Gesetzgebung der Vernunft zog den Staat vollständig in den Bereich der praktischen Vernunft. Es kann nur noch seine Aufgabe sein, die Maximen der Philosophen in die Wirklichkeit zu übertragen — jene Maximen die aus der apriorischen Gesetzgebung der Vernunft hervorgegangen sind. An Stelle der Macht rückt das R e c h t in den Mittelpunkt des Staates und wird sein eigentliches Wesen. Es ist das alte N a t u r r e c h t, das jetzt einen noch viel absoluteren Anspruch erheben kann als bisher. Der Staat ist der Diener der Vernunft. Er muß das absolut geltende Recht ermitteln und anwenden und alle Betätigung fördern, die im Interesse der Vernunft geschieht. Die historischen Grundlagen des Staates werden gleichgültig; die Grenzen der Nationen müssen überwunden werden. Die Vernunft fordert über dem historischen Staat den Völkerstaat, den Menschheitsstaat. Das Licht der Vernunft wird allmählich die Machtmittel entbehrlich machen und vornehmlich den Krieg, das Brutalste und Vernunftwidrigste unter ihnen, verschwinden lassen. Schließlich wird der Staat nur noch ein Verwaltungskörper sein, der äußerliche Aufgaben unter Menschen erfüllen wird, die von dem Sittengesetz ganz durchdrungen sind.

Hier ist der Staat also weiter enteignet zugunsten der Vernunft; er ist unmittelbar in den Dienst der s i t t l i c h e n I d e e gestellt worden, und soll das Naturhafte an seiner Erscheinung mehr und mehr ausmerzen. Die Staatslehre ist aber ein Teil der Sittenlehre, und die gleichen Einwände gelten gegen beide: Das System steht und fällt mit dem Axiom von der ursprünglichen Gesetzgebung der Vernunft. Die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit ist in der kantischen Staatslehre nur noch größer als in der Sittenlehre; die allgemeine abstrakte Vernunft, die im Staate zu herrschen hat, findet kein Abbild in der Wirklichkeit, in der jeder Staat sein besonderes Wesen und seine eigenen Ziele hat. Der Versuch, die Vernunft als das Wesen des Staates zu setzen, gerät ebenso in Widerspruch zu

Digitized by Google

den Tatsachen wie die irrationalen Lösungen: hier setzt die neue Idee der Individualität ein, und sucht diesen Widerspruch dadurch zu überwinden, daß man die vernünftigen Ziele nicht in allgemeingültigen Gesetzen und Lehrsätzen ausdrückt, sondern dem wirklichen, historisch gewordenen Staat in seiner Individualität einen vernünftigen Sinn zu geben sucht. In diesem Bestreben begegnen sich Hegel, Schelling, Ranke und die modernen Vertreter des » Historismus «.

Sie alle sind in dem Gedanken einig — so verschieden ihre Wege auch sind — die Ziele und Werte aufzusuchen, die in jedem besonderen Staate und Volke liegen. Der Staat — oder die Nation — steht zwischen Individuum und Schicksal; oder noch mehr: die Geschichte ist die Wirklichkeit des Schicksals. Die Geschichte der Völker und Staaten hat einen tieferen Sinn; sie ist kein unvernünftig-kausaler Ablauf, auch kein äußerliches, nur durch die Vernunft zu gestaltendes Material. Sie wird eine Offenbarung des Absoluten, mag dies mehr rational oder irrational gefaßt sein. Diese Offenbarung kann als das letzte Erkennbare relativ bleiben; oder sie kann, wie bei Hegel, eine Vorstufe sein zu der Rückkehr der Vernunft zu sich selbst in der schöpferischen und erkennenden Persönlichkeit: gemeinsam bleibt die Auffassung, daß sich im Staat Vernunft und Wirklichkeit zu einer Einheit zusammenfinden, daß er nicht nur Mittel, sondern ebenso auch Zweck ist. Seine Taten, seine rechtlichen Vorschriften entstammen eigenem Recht, das mehr oder weniger durch das Bewußtsein der Aufgabe veredelt ist, die ihm das Weltganze zuweist. Aber diese Zwecke sind nicht mehr beweisbar, sie sind Sache des Glaubens, der Metaphysik. Das ist das Beunruhigende für das Individuum, daß es dem Staat hier ausgeliefert wird und in ihm etwas Höheres sehen soll, ohne daß ihm diese Geltung anders als praktisch bewiesen werden kann. Zu den Ansprüchen, die der Staat zuerst im Namen der Natur, dann der Vernunft stellte, findet es jetzt ebenso kategorische der Metaphysik vor. Es kann sicher sein, gerichtet zu werden, wenn es diesen Ansprüchen des Staates nicht nachkommt, gleichviel aus welcher Quelle sie sich ableiten. Das ist schließlich das Gemeinsame: eine Vielheit, die sich hier als Gemeinschaft bezeichnet, stellt sich dem Individuum entgegen. Das Problem Individuum — Allgemeinheit tritt zu den Verschiedenheiten der sittlichen Postulate noch hinzu. Die erkennende Persönlichkeit wird durch diese Widersprüche gezwungen, sich zu entscheiden und Richter in eigener Sache, vor dem eigenen Gewissen zu sein.

Auf die Frage, was Sittlichkeit und was der Staat sei, hat uns das geschichtliche Kulturleben nicht eine Antwort, sondern eine Fülle von Ant-

Digitized by Google

worten gegeben, die sich gegenseitig ergänzen, widersprechen, ausschließen. Klar ergibt sich aus ihnen nur eins, daß das Wesen der Persönlichkeit, und das Wesen der Gemeinschaften: Familie, Gesellschaft, Volk, Staat von tiefem Einfluß auf den Inhalt der sittlichen Forderungen sein muß. Denn beide Komponenten, Individuum und Gemeinschaft, formen durch ihr Denken und ihre Erfahrung diesen Inhalt. Die Richtung des Denkens einer Person und der gemeinsamen Erfahrung eines Volkes aber sind wieder irrationale, nicht weiter ableitbare Voraussetzungen. Physische Anlage, soziale Einflüsse, Wirtschaft, Ueberlieferung und Geschichte sind ein Unterbau, von dem der Ueberbau der ethischen Zielsetzungen im Einzelnen und Allgemeinen offenbar aufs stärkste getragen und richtunggebend beeinflußt wird. Das sind Tatsachen. Wie aber soll sich das erkennende Individuum zu ihnen stellen? Wird es sich nicht gegenüber diesem Verfließen ins Relative, gegenüber diesen unendlichen Inhalten an das feste Gerippe rationaler Formen halten, von der Ueberlieferung nur das anerkennen, was vor der Erkenntnis besteht, und gerade in der Ueberzeugung von der Unübersehbarkeit des Lebens ihm die Gesetzgebung der Vernunft entgegenstellen, als Absolutes, das allein dem Handeln eine feste Richtschnur geben kann? Oder wird es diesem Kampf ausweichen und die Autorität der Ueberlieferung anerkennen, als das Ergebnis eines Lebensprozesses, dem auch das Individuum entstammt? Jede dieser beiden Lösungen schließt die andere und damit einen erheblichen Teil der wirklichen Welt aus. Es muß unser Ziel sein, eine dritte Antwort zu finden, in der die bisherigen Gegensätze aufgehoben, als Momente gefaßt und vereinigt werden.

3. Der Schematismus der Sittlichkeit.

Wir haben als das Kennzeichen der Sittlichkeit das Handeln auf Grund der Anerkennung eines Sollens bezeichnet. Und wir können hierbei eine weitere und eine engere Sphäre der Sittlichkeit unterscheiden. Die Wertlehre hat darauf hingewiesen, daß der Wille, nach einem Wert zu handeln, die Grundlage der menschlichen Tätigkeit in allen Wertgebieten ist, in erster Linie der Erkenntnis, die ohne den Willen zur Wahrheit nicht denkbar ist. Sittlich ist in diesem Sinne jeder Dienst an Werten — jedes Erkennen, jedes Schaffen. Das folgt aus dem Begriff des Wertes und des Sollens überhaupt. Das »Sollen« bedeutet eine Entzweiung und die Aufhebung dieser Entzweiung. Wenn das Wort vom »Sinne« des Lebens eine Bedeutung haben soll, so bezeichnet es ein Leben in Beziehung zu

Digitized by Google

Werten. Eine Beziehung zu Werten ist immer ein Sollen. Die Anerkennung des Sollens ist selbst die Voraussetzung für den Genuß von Gütern, z. B. von Kunstwerken; denn er wird zum mindesten ein Minimum an Tätigkeit, eine gewisse Selbsterziehung und ein Aufsuchen der Kunstwerke erfordern. Das Sollen fordert aber nicht nur Anerkennung, sondern Vollziehung: die Entzweiung mit der sich das Sollen befaßt, ist aufzuheben. Dem Sollen ist ein Zustand vorangegangen, der keine Entzweiung kannte, wo Rationales und Irrationales, Gut und Böse, Form und Inhalt ungeschieden ineinander lagen. Das Sollen hat diesen Zustand aufgehoben, es hat geschieden: mich von der Welt, Wahres vom Unwahren, Schönes vom Unschönen. Und es verlangt, daß diese Kluft, die es aufweist, überwunden wird. Das kann nur in einer Folge von Einzelhandlungen geschehen; an sich besteht die Kluft fort, nur für uns wird sie durch die Tat im Einzelfall geschlossen. Jede Erkenntnis z. B. schließt Form und Inhalt zu einer neuen Einheit zusammen; aber dieses Ergebnis wird wieder Material für neue Erkenntnisse, auch in ihm mischen sich umschließende Form und umschlossener Inhalt. Trotzdem: in der Tätigkeit des Erkennens wird dem Sollen Genüge getan, wird die Kluft geschlossen, die vorher zwischen dem Wahrheitsuchenden und seinem Gegenstand bestand. So auch im Aesthetischen: im künstlerischen Schaffen, und auch noch im Reproduzieren entsteht die schöpferische Einheit des vorher Entgegengesetzten — bewußte Formung und irrationales Material verbinden sich zum Kunstwerk. Schelling hat im »System des transzendentalen Idealismus« die Aufhebung des Widerspruchs der Welt, die Wiedervereinigung der gespaltenen Identität im Kunstwerk gefunden. Hegel sah sie im sich selbst entwickelnden lebendigen Begriff. Es ist vielleicht der gleiche Gedanke, wenn wir den Sinn des Lebens in der Tat sehen, die in Erfüllung eines Sollens ein Werk schafft. Um der Persönlichkeit diesen Sinn zu geben, muß die Tat sich unaufhörlich wiederholen, von einem Gegensatzpaar zum neuen fortschreiten, denn ihr Material ist unendlich. Der Fortschritt dieser Handlungen vollzieht sich nicht nach logischen Prinzipien, sondern in einem individuellen Werden, entsprechend dem Wert, dem sie nachstrebt, dem Inhalt, den die Persönlichkeit mit sich bringt und demjenigen, den ihr die Welt entgegensetzt. Objektiv kann dieser Prozeß sich nur in den Werken darstellen, die in ihm geschaffen werden. Von ihnen kann man wohl sagen, daß sie den Wert enthalten, nie, daß sie der Wert sind: jedes von ihnen kann wieder Material werden, jedes enthält Gegensätze in sich, die zu neuer Formung auseinandertreten können.

Digitized by Google

Für diese wert- und wirklichkeitserfüllten Schöpfungen gibt uns die Wertlehre den Begriff des Gutes. Objektiv geworden, enthält das Gut den Sinn seiner speziellen Wertsphäre — einen theoretischen, ästhetischen z. B.; aber nicht dieses Ergebnis an sich, sondern seine Erzeugung bedeutet den Sinn des menschlichen Lebens. Der Sinn unseres Lebens wurzelt in der Tat, also im Sittlichen, im Sittlichen allerdings in seiner weitesten Bedeutung; denn das Sollen braucht bei dieser Erzeugung kaum bewußt zu werden — es kann triebhaft den ganzen Menschen so erfaßt haben, daß es seinen Charakter als Forderung nur unter besonderen Umständen, im Konflikte mit anderen Kräften, entfaltet. Der Wert, dem das Sollen dient, steht unbestritten im Vordergrund — wobei wir vorläufig von dem rein ethischen Gebiet absehen wollen; er bestimmt den Inhalt des Schaffens, den Inhalt der Pflicht, die dem Schaffen zugrunde liegt. Der Musiker weiß von vornherein, daß es seine Aufgabe ist, eben Musik hervorzubringen. In allen diesen Gebieten liegt ein fester, allgemein bestimmbarer Inhalt vor, dem das Sollen gilt. Und da ist es eine Eigentümlichkeit des rein sittlichen Gebietes, daß hier der Wert nicht zugleich den Inhalt gibt, daß vielmehr Sollen und Wert zusammenfallen. Bei den anderen Wertgebieten heißt es: Du sollst erkennen, sollst ein Kunstwerk schaffen; im nur Sittlichen heißt es: Du sollst sittlich, das heißt nach einem Sollen handeln. Die Grundlage alles wertbezogenen Handelns liegt hier bloß, ohne auf einen anderen Wert bezogen zu sein als auf sich selbst. Dieser augenscheinliche Mangel einer allgemeingültigen inhaltlichen Beziehung hat dazu geführt, dem sittlichen Sollen entweder allgemeine Werte aus anderen Gebieten, aus dem theoretischen — die Vernunft — oder dem religiösen überzuordnen; oder ihm die Triebe der Einzelpersönlichkeit als den individuellen Wert zu bezeichnen, den es zu verwirklichen hat. In beiden Fällen ist das Sollen heteronom, fremde Werte werden ihm übergeordnet. Ein eignes Gebiet der Sittlichkeit scheint es nicht mehr zu geben, gleichviel, ob man den katholischen Weg der Allgemeingültigkeit gewisser Normen oder den quasi protestantischen der individuellen Entscheidung gehen wollte. Für die katholisch-religiöse Ansicht hat Hermann Hefele dies ausdrücklich bestätigt [1]). Aber auch Kant ist trotz aller Betonung der »Freiheit« eigentlich katholisch in seiner Sittlichkeit, da er den Menschen unter allgemeingültige Gesetze stellt, wie schon Simmel bemerkt hat [2]). Uns leuchtet die Notwendigkeit nicht ein, die Sittlichkeit unter fremde Gesetze zu stellen. Wir wollen

1) »Das Gesetz der Form. (An Lorenzo Valla«.)

2) »Das individuelle Gesetz«, Logos IV, 1913).

Digitized by Google

den Versuch machen, einen wahrhaft protestantischen Weg zu finden, der bei aller Ablehnung einer falschen rationalen Allgemeinheit der Sittlichkeit ein eigenes Reich gewährleistet.

Erinnern wir uns daran, daß es zweifellos gewisse atheoretische Werte gibt, die Werte der ästhetischen, erotischen und religiösen Sphäre. Alle diese Werte lassen sich nicht durch Urteile und Schlüsse erkennen, wie der der Wahrheit; sie lassen sich nur vorfinden und gefühlsmäßig bejahen oder verneinen.

So ist auch der Wert der Sittlichkeit: Das Gute — nicht durch Reflexion zu erschließen oder abzuleiten, sondern er tritt unmittelbar in der Form der Ueberzeugung, der unmittelbaren Evidenz, vor das Bewußtsein, mit der Forderung; handle so, denn das ist gut. Diese nicht weiter ableitbare Ueberzeugung, die unmittelbare Erscheinung des transzendenten Wertes der Sittlichkeit im Menschen ist es, was wir das Gewissen nennen. Diese Erscheinung beruht im einzelnen Menschen; sie ist einzeln und individuell, sie bejaht nicht Lehrsätze oder Maximen, sondern einzelne Akte.

Der Stoff, über den das Gewissen urteilt, ist konkret. Wollten wir sagen: so oder so zu handeln, ist immer gut, so müssen wir uns doch bewußt bleiben, daß unser Gewissen über jeden einzelnen Fall einer solchen Handlung neu urteilen wird, und daß wir nicht mit apodiktischer Gewißheit sagen können, daß es die abstrakt als gut bezeichnete Handlung auch im konkreten Fall als gut anerkennen wird — es sei denn, daß die ethische Maxime auf den einfachen Satz hinausliefe: Handle nach deinem Gewissen!

Kein Satz kann daher ethisch unbedingt gelten, auch derjenige nicht, der es fast immer tut; z. B. »Du sollst nicht töten«; in jedem Einzelfall wird das Gewissen vielmehr neu sprechen müssen, ob der allgemeine Satz auch hier wirklich gilt, und es kann zu dem Schluß kommen, dies zu verneinen.

Auch die rationale Ethik erkennt den Spruch des Gewissens an, sie behauptet aber, das Gewissen dürfe sich erst dann entscheiden, wenn es den Einzelfall unter einen allgemeinen festen Begriff gebracht habe. Diese Annahme widerspricht der Erfahrung, die jeder an sich selbst machen kann. Das Bewußtsein, etwas sei gut, ist offenbar früher als die Reflexion, warum es gut sei. »Gut« ist ein Begriff, der ebenso wie »schön« nicht weiter abzuleiten ist. Natürlich gehört zu einem »gewissenhaften« Urteil auch ein rationales Moment, die möglichst objektive Analyse der Sachlage. Diese Analyse ist aber nur eine Erkenntnis von Tatsachen. Eine Subsumtion dieser Tatsachen unter allgemeine Begriffe ist möglich, etwa

Digitized by Google

als Hilfe für das Gewissen, aber sie ist nicht notwendig und gehört nicht zum Wesen der sittlichen Entscheidung.

Die Tatsache des Gewissens läßt sich auch nicht verallgemeinern, ohne verfälscht zu werden — woher weißt du, daß diese irrationale, überrationale Macht in einem Andern ebenso, in derselben Richtung wirkt, wie in dir? Sie fordert von dem Einzelnen als ethischem Menschen seine eigene Vervollkommnung, die Schärfung seines sittlichen Gefühls, damit er ihm nicht aus Absicht oder Unachtsamkeit zuwiderhandle, die Durchdringung des ganzen Menschen mit dem Gesetz: Handle nach deinem Gewissen. In diesem Bereich, innerhalb des einzelnen Menschen, ist die Sittlichkeit rein. Wir sind mit Kant einig in der Ueberzeugung, daß in der Welt nichts wahrhaft gut zu nennen sei, als allein ein guter Wille. Die sittlich durchgebildete, nur ihrem Gewissen folgende, autonome Persönlichkeit ist daher von der Wertlehre zum sittlichen Gut erhoben worden. Dieses Gut läßt sich aber nicht, wie ein Kunstwerk, in einem einmaligen Akt schaffen. Es ist das Ergebnis eines Handelns, das auf die Welt gerichtet ist und sich in jedem Moment des Lebens wiederholt, es ist das Ergebnis eines ganzen handelnden Lebens. Die sittliche Persönlichkeit braucht als ihr Material die soziale Welt. Denn das Handeln, das wir bisher abstrakt, ohne Rücksicht auf seinen Inhalt betrachtet haben, betrifft konkret die sozialen Personen, soweit es sich eben um das Reich der praktischen Tätigkeit handelt, in der die Sittlichkeit ihr Feld hat. Die Handlung tut einen weiteren Schritt über den rein sittlichen Bereich des Wissens und des guten Willens hinaus; jede Handlung, die wir tun, weil sie unsrem Gewissen entspricht, ist in gewissem Sinn ein sittliches Gut, denn in ihr wird wertgemäße Form einem irrationalen Inhalt aufgedrückt; sie zieht Folgen nach sich, die von uns neue Handlungen verlangen; wir sind im vollen Wechselspiel mit der Welt, indem es gilt, ihr unser Gewissen aufzudrücken, das nach unsrer Ueberzeugung Gute zu tun, das Böse zu unterlassen und sogar zu verhindern. Das Sollen entzündet sich somit nicht an sich selbst, es braucht ein außerhalb liegendes Material. Es braucht zunächst eine konkrete Veranlassung, die ihm die Umwelt gibt, um sich mit diesem gegebenen Inhalt zu erfüllen; dazu tritt aber noch der Inhalt der eigenen Persönlichkeit, unser naturhafter oder nach anderen Werten geformter Untergrund, unsere Vernunft, unsere Triebe, unsere Fähigkeiten. Diese beiden Faktoren, Umwelt und Innenwelt, bestimmen erst das Material, das dem Gewissen zur Entscheidung dargeboten wird, ob es gut oder böse sei; sie bestimmen auch noch mehr, den Inhalt der Gewissensentscheidung: Diese entspringt

Digitized by Google

zweifellos der Totalität unseres persönlichen Seins. Alles Sollen, das einen Inhalt angenommen hat, ist also schon eine erste Mischung von Wert und Wirklichkeit, und individueller Wirklichkeit. Alle unmittelbare sittliche Gesetzlichkeit ist ein Ergebnis der Persönlichkeit, in der sie entsteht, und daher individuell; das Kantsche Dogma von der in allen Einzelnen gleichen Vernunft können wir nicht übernehmen. So rein und sittlich der Wille sein kann, der dieses Sollen aufnimmt, so kann er doch aus der Struktur der Persönlichkeit heraus dem Empfinden aller übrigen Menschen entgegengesetzt sein. Der individuelle Charakter der sittlichen Gesetzlichkeit, d. h. des inhaltlich gewordenen Sollens kann auch bei vollkommener Sittlichkeit der Person eine sittliche Anarchie der Gesamtheit zur Folge haben; bei einer noch unvollkommenen Sittlichkeit auch den Irrtum, die Selbsttäuschung über den wahren Charakter des Urteils des Gewissens. Durch diese Konfliktmöglichkeit wird die Tätigkeit des Sittlichen kompliziert; sie richtet sich demnach auf soziale Personen, also ebenfalls Träger individueller Gesetzlichkeiten, die sich entgegentreten, um den Spruch ihrer Gewissen in die Wirklichkeit zu übertragen. Denn für alle Menschen, denen die Natur nicht ein besonderes Verhältnis zu einem besonderen Wertgebiet zugebilligt hat, die also nicht Erkenner oder Künstler oder dergleichen sind, liegt der Sinn des Lebens darin, im praktischen Leben sittliche Taten zu tun, mit denen sie die Welt formen — ihre Pflicht im Praktischen zu erfüllen. Dazu haben sie die Stimme des Gewissens in ihrer Brust, das » Sittengesetz « — und vor sich das wertfreie Gewühl des Lebens, der praktischen Notwendigkeit, der Vernunft, der Lust.

Den biologischen Irrationalisten haben wir vorgeworfen, sie entfesselten den schrankenlosen Machtkampf Aller gegen Alle, indem sie den sittlichen Wert in die Lebensinstinkte der Persönlichkeit legten. Wir haben gesucht, diesen Fehler zu vermeiden, indem wir von der empirischen Persönlichkeit das Sollen schieden, das sich in ihrem Gewissen als höhere Macht offenbart. Aber mit der Erkenntnis, der Inhalt dieses Sollens sei wiederum durch die Gesamtheit des persönlichen Seins bedingt, nähern wir uns zweifellos dem Ergebnis jener Lebensphilosophen: der Kampf der Einzelnen gegeneinander wird weniger roh, aber vielleicht um so unerbittlicher, wenn er sich nicht aus trüben Instinkten, sondern aus der Anerkennung individueller sittlicher Forderungen ergibt; und auch bei der Entstehung dieser Forderungen läßt sich der trübe Untergrund persönlicher Begierden und Leidenschaften nur zu oft nachweisen. So ergibt die Anwendung des Sittengesetzes, dieses individuell gefärbten, not-

Digitized by Google

wendig in relativer Gestalt erscheinenden Absoluten auf das Leben schwere Gefahren. Diese Gefahren können der Sittlichkeit nicht äußerlich bleiben. Denn unser Leben ist sozial, der Mensch isoliert gar nicht zu denken; die Gemeinschaft ist so alt wie er. Der Mensch ist also mit seinem Sittengesetz nie allein; unsere bisherige Betrachtung war rein theoretisch. Die Wirkung nach außen, ins soziale Leben, gehört zum Wesen des Sittlichen. So entsteht also das Problem, wie dieser Wert, den wir in seiner irrationalen, individuellen Innerlichkeit kennengelernt haben, auf das wirkliche, soziale Leben angewandt werden könne. Es ist ein Problem von der Art des Schematismuskapitels in der Kritik der reinen Vernunft. Dort war die Frage, wie die Kategorien auf die Erscheinungswelt anwendbar seien — hier geht sie, kantisch gesprochen, nach der Anwendung der Freiheit auf die Wirklichkeit. Trotz seiner sonst gleichmäßigen Systematik hat Kant die Frage nach dem Schema der Freiheit nicht gestellt. Tatsächlich hat er sie aber beantwortet: wir können bei ihm die »praktische Vernunft« als das Schema ansehen, das die Einwirkung der Freiheit auf die Welt vermittelt. Sie besitzt ja den Doppelcharakter der Gesetzgebung und der sittlichen Forderung. Können wir die Vernunft in diesem Sinn, als Schema der Sittlichkeit, nicht anerkennen? Obwohl wir die systematische Notwendigkeit der Gesetzgebung der Vernunft im Sittlichen verneint haben, müssen wir die Frage noch prüfen, ob nicht die Vernunft, d. h. die rationale Erkenntnis allein die persönliche Sittlichkeit mit dem Leben verbinden könne, indem sie die Regeln aufstellt, nach denen sich die Sittlichkeit des Einzelnen im Interesse des Ganzen zu richten hat. Die Notwendigkeit einer solchen Regelung ist nicht von der Hand zu weisen: die Erkenntnis vom Wert der Persönlichkeit des Anderen ist zweifellos geeignet, unser Handeln ihm gegenüber Schranken zu setzen; die als notwendig erkannte Unterordnung unter das Wohl des Ganzen kann sicher ein Opfer, eine sittliche Handlung des Einzelnen sein. Aber uns scheint die theoretische Erkenntnis hier zu wenig zu geben. Sie will einen Teil des Menschen — eben den rationalen — zur unbedingten Herrschaft über alle übrigen bringen, und gerade in einem Gebiet, dessen ungeheure Irrationalität wir in jedem Augenblick vor Augen haben. Sie würde gerade das individuelle Moment völlig ausschalten. das dem tiefsten Wesen des Sittlichen entspricht. Wir haben die irrationalen persönlichen Kräfte würdigen müssen, die bei jeder sittlichen Entscheidung im Individuum mitsprechen. Ein Schema, das Regeln für die Anwendung der persönlichen Sittlichkeit im Leben des Ganzen zu geben vermag, kann nicht ein Teil, sondern nur das Ganze selbst sein, nicht eine bloß

Digitized by Google

rationale Allgemeinheit, sondern die individuelle Lebensgemeinschaft, in der wir selbst stehen und die unsere rationalen und irrationalen Kräfte in sich enthält und umfaßt. »Der Begriff und Einsicht führt etwas so Mißtrauisches gegen sich mit, daß er durch die Gewalt gerechtfertigt werden muß, dann unterwirft sich ihm der Mensch[1]«. Wir finden dieses Schema der Sittlichkeit im Staat.

Die organisierte Gemeinschaft, der Staat ist so alt wie der Mensch. Diese Erkenntnis hat die moderne Staatslehre und Soziologie gefunden und die Ethnographie hat sie bestätigt. Naturhaft ist der Mensch nicht nur Individuum, sondern auch — um es kraß auszudrücken — Bürger. Seine natürlichen Anlagen ruhen in einem weiten, durch Rasse, Geschichte und Kultur gebildeten Lebenszusammenhang. Ohne die dauernde Wechselwirkung mit den anderen Individuen ist das Einzelwesen nicht zu denken. Die Gemeinschaft hat ihn geistig und körperlich erzeugt; am Individuum selbst ist Persönliches und Gemeinsames nicht zu trennen. Sie ist wirklich und lebendig: das zeigt uns jede Minute unseres täglichen Lebens. Die höchste wirkliche Gemeinschaft ist die im Staat zusammengeschlossene Kulturnation. Mit ihr ist der Einzelne biologisch und geistesgeschichtlich verwachsen wie das Blatt mit dem Baum; ohne sie ist er gar nicht zu denken. So erscheint er, vom Standpunkt dieses tatsächlichen Ganzen gesehen, wie ein gleichgültiges Teilchen, einer unter Vielen, über die das Ganze die Macht hat, die ihren Sinn im Ganzen haben. Dieser Lebensstrom der Nation führt so viel Wirklichkeit mit, daß er alle Wertverwirklichungen mit seinem Inhalt erfüllt. Nur in national kultureller Gestalt werden die transzendenten Werte zu realen Gütern — Religionen, Künste, Philosophien sind nur aus ihrer nationalen Grundlage verständlich. Als lebendige Allgemeinheit ist die Nation, ist der Staat früher als das Individuum, das ihn nicht geschaffen hat, sondern in ihm, aus ihm hervorgegangen ist, während er ihm als Macht und Schicksal gegenübersteht. Aber dem Staat fehlt selbst noch die letzte Weihe. Bleibt er in der Sphäre des nur Wirklichen, bleibt er nur der Körper, aus dem der Geist emporwächst, so verliert er dem sittlich bewußten Individuum gegenüber sein Recht. Es vermag sich ohne philosophischen Untergrund, wie wir sahen, nicht zu rechtfertigen. Wir versuchen ihm diese Rechtfertigung zuzuerkennen, indem wir den Staat an den Schnittpunkt von individueller Gesetzlichkeit und überindividueller Wirklichkeit einfügen, da, wo das von seinem individuellen Sittengesetz geleitete

1) Hegel, Die Verfassung Deutschlands. Schlußsatz.

Digitized by Google

Individuum nach der Regel sucht, nach der es sich in die Wirklichkeit des sozialen Lebens einfügen und hier dem Sinn seines Lebens gemäß wirken kann.

Es fragt sich, mit welchem Recht wir das tun. Zum Teil ergibt sich das aus dem eben Ausgeführten. In den Einrichtungen und Gesetzen des Staates ist der Bestand an sittlichen Normen festgelegt, der sich aus einer langen Zeit der Regelung der sittlichen und praktischen Interessen als Resultante materieller Kräfte und sittlicher Anschauungen ergeben hat. Er gibt Regeln, die aus demselben Lebenszusammenhang erwachsen sind, dem auch der Einzelmensch entstammt, die er also als gleichen Rechtes mit seinen eigenen Anschauungen anzusehen hat. Der Staat gibt ihm Schranken, die ihm als sittlich gelten müssen, da sie allgemein anerkannt sind und Unterwerfung fordern. Der Einzelne sieht die Idee der Sittlichkeit, die ihm in seinem Gewissen als persönliches Erlebnis erscheint, im Staat in anderer Weise verkörpert: gegenständlich, machthabend, wirklich, aus der Erfahrung von Generationen destilliert. Sie richtet sich in diesem Gewande ebenso an den sittlich Unvollendeten oder den Bösen wie den sittlich Vollkommenen. Der Staat nimmt sein Recht, hier dem Einzelnen vorzugreifen, aus der Erkenntnis, daß jede sittliche Maxime eine Mischung von Wert und Wirklichkeit ist, daß die seinigen aber sich in langem Prozeß aus dem Empfinden der Allgemeinheit heraus geläutert haben, daß er selbst durch die Geschichte eine Individualität geworden ist, in deren Handlungen und Normen das Gewissen, die individuelle Gesetzlichkeit der Nation Gestalt angenommen hat. Sein Recht beruht auf seiner Lebendigkeit, seiner Macht; das Recht, das er spricht ist nach der modernen Staatslehre »rechtlich beschränkte Macht« [1]), Macht also, die sich selbst beschränkt, um Sittlichkeit zu werden.

Noch eine andere Reihe führt von der individuellen Sittlichkeit zum Staat. Den Sinn des Einzellebens enthält das Werk, die Vereinigung von Wert und Wirklichkeit in der T a t. In der Welt des Praktischen ist das Leben und seine Notwendigkeit ungeheuer und unübersehbar — in dem Gebiet, auf das die Mehrzahl der Menschen zur Erfüllung der Lebenszwecke angewiesen ist. Es ist kaum möglich, die von allen Menschen zu leistende Tätigkeit unter die rein ethischen Begriffe »Gut« und »Böse« zu bringen. Mehr als alles andere herrscht hier die dira necessitas. Die Tagesarbeit z. B. des Angestellten, des Fabrikarbeiters wird sich kaum mehr unter persönliche sittliche Antriebe stellen lassen; jedenfalls nicht als Werk, als Arbeit, die man um ihretwillen tut; sittlich wird nur noch der

1) Jellinek a. a. O. S. 374.

Digitized by Google

Entschluß genannt werden können, überhaupt zu arbeiten, um sich und seine Angehörigen zu erhalten. Aber dieser sittliche Entschluß ist stets in Gefahr, in stumpfer Unterwerfung unter die Lebensnotwendigkeit unterzugehen; nur der tierische Selbsterhaltungstrieb und der Druck übermächtiger Verhältnisse halten den Menschen dann in der Sklaverei der Arbeit fest. Um der Arbeit den sittlich wertvollen Charakter wiederzugeben, braucht es eine sinnvolle Wirklichkeit, auf die alle Arbeit bezogen werden kann, eine konkrete Idealität, der ein Sollen geschuldet wird, in deren Dienst die Arbeit letzten Endes geschieht. Dazu hilft uns die Idee: jede Arbeit des täglichen Lebens ist ein Dienst am Ganzen, sie geschieht nicht um meinet- sondern ebenso um der anderen willen. Dieser »Andere«, christlich gesprochen der »Nächste« ist es, zu dem ich aus meinem Rechtsstandpunkt als Individuum noch in kein Verhältnis kommen konnte. Als Individuum gesehen, ist er von mir geschieden, fremd, seinem eigenen Gewissen und Gesetz gehorchend. Aber er ist ebenso wie ich, nicht nur Individuum, sondern Mitglied der Nation, die uns beide erzeugt hat und trägt. Dadurch ist eine ideelle und zugleich wirkliche Gleichheit zwischen uns hergestellt: unser Recht ist gleich vor dem Staat, dessen natürliche Aufgabe es ist, unsere individuellen sittlichen Gebote durch das Medium seiner sittlichen allgemeinen Ansprüche auf die Wirklichkeit zu übertragen und miteinander zu versöhnen. Er kann das, weil er die wirkliche und zugleich geltende Organisation der »Nächsten«, einschließlich meiner selbst ist. Er ist sowohl konkrete als abstrakte Allgemeinheit. Konkret als die Gemeinschaft unserer irrationalen Lebenskräfte; abstrakt als die Gemeinschaft der Individuen als sittlicher Subjekte.

Die Verschiedenheit der Individuen hatte es nicht erlaubt, daß irgendeines von ihnen seinen Gewissensinhalt als absolute Norm setzte. In seiner Verschiedenheit von mir war der andere Mensch für mich kein sittliches Gut, er war vielmehr öfter feindlich und störend in seiner ihm eigentümlichen persönlichen Sittlichkeit. Ein solches Gut kann außerhalb der eigenen Persönlichkeit gefunden werden, wenn die Individuen in einer höheren Einheit zusammengeschlossen werden, die sie in ihrer Gleichheit erfaßt und umschließt. In dieser Einheit wird der »Einzelne« zum »Nächsten«, zur abstrakten sittlichen Persönlichkeit, zu einem sittlichen Gut. Dieses Gut wird er aber gerade nicht in seiner Vereinzelung, in seinem An-sich, sondern nur als »Anderer«, als Glied der Gemeinschaft, des Staats. Die konkrete Seite des Staates, die tatsächlich bestehende, organisierte Gemeinschaft, bildet die Grundlage auch für diese ideelle Auffassung, für seine Fähigkeit den

Digitized by Google

Einzelnen auch als Einzelfall unter einer höheren Allgemeinheit aufzufassen. Als eine solche Gemeinschaft der freien (sittlichen) Personen wird der Staat zum sittlichen Gut. Das ist auch von hervorragender praktischer Bedeutung: dürfte der Staat bisher vom Individuum verlangen, daß er sich seinen sittlichen Regeln unterwirft, so kann er jetzt fordern, daß der Mensch seine gesamte praktische Tätigkeit in seinen Dienst stellt, um an der Verwirklichung des Staates als des sittlichen Guts zu arbeiten. Von jeder Arbeit ist also zu verlangen, daß sie dem Staat in irgendeiner Weise nützt, daß sie in Beziehung auf ihn geschieht. So wird auch die tägliche, unter dem Zwang der Notwendigkeit und oft eines fremden Willens getane Arbeit zur Pflicht gegen die sittliche Idee, gegen den Staat, gegen die Nation; jedem Arbeitenden wird es damit möglich, den Sinn seines Lebens auch in einem beschränkten und niedrigen Rahmen in der Hineinbildung der Sittlichkeit, deren Ziel das Wohl des Staates ist, in die Wirklichkeit zu finden. Ebenso kann derjenige, der in größerer Selbständigkeit arbeitend seine Fähigkeiten entfaltet, sein Werk von seiner persönlichen Leidenschaft und seinem Eigennutz trennen und es als Dienst an der Gemeinschaft auffassen, in der er steht. Der Staat übernimmt damit in einer entgötterten Welt die Weihe, die dem Calvinisten der Glaube an die Ehrung Gottes durch die schaffende praktische Arbeit gegeben hat — eine der Triebfedern zur Bildung der modernen Welt. Die Grundlage für eine solche sittliche Staatsauffassung ist natürlich eine lebendige Staatsgesinnung, das Bewußtsein des Individuums, in jedem Augenblick nicht nur sein eigenes Leben zu führen, sondern der Teil eines überpersönlichen und doch in sich einzigartigen und geschlossenen Lebenszusammenhangs zu sein.

4. Der sittliche Staat.

Der Staat erhebt also als »Schema« der Sittlichkeit die Forderung an seine Bürger: Du sollst dein Handeln mit meinen Normen und mit meinem Nutzen in Einklang bringen. Die Berechtigung dieses Anspruchs haben wir erkannt. Wir müssen uns nun der Folgen bewußt werden, die eine solche Auffassung hat — zunächst ziehen wir die Folgen für den Staat. Wir können den Versuch vervollständigen, das Wesen des Staates zu ergründen. Dazu fehlte uns bisher noch die Erkenntnis des Staatszwecks. Jetzt sind wir vielleicht in der Lage, dem Staate einen bestimmten Zweck zuzuweisen, der ihn nicht zum Diener eines anderen Prinzips macht — wie es Kant tut — noch einer unbeweisbaren Metaphysik entspringt.

Digitized by Google

Diese Zwecke entspringen aus doppelter Quelle, der Natur der Nation als Lebensgemeinschaft, also als Naturmacht; und der des Staates als sittlicher Organisation. Aus dem ersteren folgt die Natur des Staates als Macht, als lebendiger Individualität, und zugleich als des festen Körpers, der das Kulturleben der Nation umschließt, behütet und fördert. Das Kulturleben: wir sahen den Sinn des Einzellebens in dem Akt, der ein Sollen verwirklicht, einen Gegensatz zusammenschließt. Für die Persönlichkeit liegt dieser Sinn mehr im Tun, im Sollen und seiner Ueberwindung, als im Ergebnis; die Kontinuität des persönlichen Lebens schreitet von einer Spannung zur anderen fort, um in immer neuem Ausdruck ihres Wesens sich selbst tiefer zu erfassen und den persönlichen Lebenszweck zu finden. Ihr Ziel ist die coincidentia oppositorum, die Wiederherstellung einer inneren Einheit: das Lebendige ist sie, das in immer höherer Begattung zum Flammentod heranstrebt. Das Kulturleben der Gesamtheit besteht demgegenüber aus den Ergebnissen des persönlichen Lebens: dem gegenständlich gewordenen Sinn dieser Einzelakte, die unmerklich aus ihrer Vereinzelung heraustreten und ein Kontinuum bilden, das die Einzelergebnisse mit den materiellen, ökonomischen und biologischen Tatsachen des Lebens zusammenschmilzt und aus diesem Prozeß heraus neue Widersprüche, Probleme und Richtungen für neue Lösungen herausgebiert. Den einheitlichen, zusammenhängenden Strom dieses Lebenskontinuums nennen wir die Kultur, oder vielmehr: jeden solchen Strom nennen wir eine Kultur — zu der die biologische, nationale Unterlage ebenso gehört wie die Ergebnisse werthafter Formung, die in ihr aufgehoben — als Einzelne überwunden und vernichtet, als Momente aufbewahrt und zu neuer Wirkung gebracht sind. In dieser Kultur haben sämtliche Werte ihre Stelle, auch die sittlichen. Die sittlichen Ideen und Handlungen aber machen aus einem Kulturzusammenhang erst eine Geschichte. Und die Ergebnisse der sittlichen Leistungen der Individuen sind aufgehoben und zur Nachwirkung gebracht im Staat. Er ist recht eigentlich nicht nur Quelle und Ziel, sondern vor allem Ergebnis der Sittlichkeit. Den übrigen Kulturgebieten gegenüber ist der Staat tatsächlich nur »der durch planmäßige, zentralisierende, mit äußeren Mitteln arbeitende Tätigkeit die individuellen, nationalen und menschheitlichen Solidarinteressen in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung befriedigende, herrschaftliche, Rechtspersönlichkeit besitzende Verband eines Volkes«, wie ihn Jellinek juristisch erschöpfend definiert. Aber im sittlichen Gebiet ist der Staat mehr. Er ist mehr, da er selbst auf lauter ethisch bezogenen

Digitized by Google

Akten beruht, sittlichen und, wie wir klar sagen müssen, unsittlichen. Er ist mehr, weil er mehr sein soll, weil seine sittliche Funktion ihn trotz allem dem trüben Naturhaften, trotz Macht und Gewalt, das er an sich trägt, zum ethischen Gesetzgeber und zum ethischen Gut gemacht hat, und ihn damit von Anbeginn an, aus der Sphäre dessen was ist, in den Kreis dessen gerückt hat, das sein soll. Ihm ist die Aufgabe zugefallen, Recht zu sprechen und Gesetze zu geben, das Sittengesetz auf die Wirklichkeit anzuwenden. Er ist derjenige, der das Recht beansprucht, den Inhalt der Sittlichkeit allgemeingültig zu bestimmen. Er hat damit die Aufgabe übernommen, die Gewissen seiner Bürger dauernd zu erforschen nach dem, was ihnen recht erscheint, und damit den Schatz der überlieferten Rechtsüberzeugungen lebendig zu erhalten. Denn, wie Jellinek es formuliert: »Der letzte Grund alles Rechts liegt in der nicht weiter ableitbaren Ueberzeugung seiner Gültigkeit, seiner normativen motivierenden Kraft. — Darum ist es schließlich eine von der gesamten Kulturanlage eines Volkes bedingte Ueberzeugung, ob etwas, das den Anspruch erhebt, Norm zu sein, in einem gegebenen Zeitpunkt diesen Charakter wirklich besitzt«[1]). Und zum andern ist er als Gemeinschaft sittlicher Personen sittliches Gut. Damit hat er die Aufgabe, nicht nur Recht, sondern auch Gerechte zu schaffen, seine Bürger sittlich zu erziehen und ihre schlafenden Gewissen zu erwecken. Und darüber hinaus soll er, das organisierte Ergebnis der im Felde des Sittlichen geleisteten Arbeit von Jahrhunderten seinen Bürgern die Aufgaben zu eigener sittlicher Leistung geben, ihnen die Arbeit im und am Staate, die Mitwirkung und Leitung der Geschicke ihrer Nation anbieten, das Feld der Gegensätze und Aufgaben, in der die Erfüllung des persönlichen Lebenssinns mit dem Sinn der Lebensentwicklung der Gesamtheit zusammenfällt. So wächst der Staat hier auf seinem eignen Felde über seine Aufgabe des Schutzes und der Förderung des Kulturlebens durch äußere Mittel hinaus zum aktiven Schaffen von sittlichen Gütern, von sittlich wertvollen, ihre Lebensaufgabe im Leben der Gesamtheit suchenden Menschen. Das ist seine wahrhaft aktive, inhaltliche Seite. Sein Lebensprinzip, die Staatsräson, die uns Fr. Meinecke in seinem reichen und tiefen Buche geschildert hat, wirkt hier als eine überpersönliche, eigengesetzliche Macht, den Handelnden vor die höchsten Aufgaben stellend. Diese Seite kann wachsen bis ins Absolute hinein. Im Kriege setzt sich der Staat als Höchstes. Er verlangt von der Persönlichkeit das höchste sittliche Handeln, das Opfer des Lebens für das Allgemeine. Er führt hier denjenigen,

1) A. a. O. S. 361.

Digitized by Google

der wahrhaft sein Bürger ist, auf die äußerste Höhe sittlichen Tuns, er zwingt auch den, dessen sittlicher Wille noch unbestimmt oder ihm entgegengesetzt ist, in die schwersten Spannungen der Sittlichkeit hinein. Er wird hier nach Fichtes Wert der »Zwingherr zur Freiheit«. Die Majestät des Staates, der Organisation der Sittlichkeit, verbindet sich mit der Majestät des Todes, um mit dem unsittlichen Mittel der Macht Leben zu erhalten und neues zu ermöglichen: eine wahre, den Menschen im Tiefsten erschütternde coincidentia oppositorum! Aber sie gibt dem Staat die Möglichkeit, den Sinn des Lebens auch durch den Tod und im Tode vollziehen zu lassen. Auch der Krieg liegt, innerstaatlich betrachtet, in der Linie der sittlichen Vollendung der Persönlichkeit.

Alle Worte verwirklichen sich nur in Gestalt einer nationalen Kultur. Der Staat verhält sich zu ihrer Gesamtheit wie die persönliche Sittlichkeit zu ihrer Gesamtpersönlichkeit: ebenso wie der sittliche Wille im Einzelnen ist der Staat im Ganzen die Vorraussetzung der Verwirklichung aller Werte; und ebenso wie die autonome Persönlichkeit ist er selbst ein Kulturgut, das Tätigkeit nicht nur veranlaßt, sondern dem Tätigkeit *gilt*. Er ist also mit dem nationalen Kulturganzen als sein Träger und sein Teil untrennbar verbunden.

Die Tatsachen der Politik: Staatsräson und Krieg werfen die Frage nach dem Verhältnis des Staates zu anderen historischen Mächten auf — zu den anderen Staaten, dann aber zur Menschheit und zur Kirche. Es sind die Verhältnisse, in denen der Staat nicht als Allgemeinheit zur Einzelpersönlichkeit, sondern als Individuum zu anderen Individuen und zu umfassenderen Begriffen steht.

Wir glauben nicht mehr wie Kant, daß die Staaten sich zueinander und zur Menschheit wie im Grunde gleichartige Teile zu einem Ganzen verhalten. Für Kant hatte sich aus dieser Auffassung die Forderung nach dem Menschheitsstaat und nach dem ewigen Frieden ergeben. Wir müssen auf anderen Grundlagen aufbauen, nachdem uns der Vernunftglaube und Vernunftoptimismus der Aufklärung enttäuscht und verlassen hat. Die Anerkennung der grundsätzlichen Verschiedenheit, wie der Individuen, so der einzelnen Staaten, muß heute an die erste Stelle treten. Jeder Staat hat die Aufgabe, die Kultur einer bestimmten Nation zu verwirklichen. Dadurch ist seine Existenz begründet und bestimmt; in den Grenzen der nationalen Kultur findet der Staat zunächst seine natürliche Schranke. Damit entsteht die Frage des Weltstaates, des modernen Imperiums. Auch die Weltreiche sind von Notwendigkeiten aus durch die Entfaltung natürlicher lebendiger Kräfte entstanden —

Digitized by Google

man sehe das Wachsen des Römischen und des Britischen Reichs an. Man kann dabei bemerken, daß die Staaten und Völker, die von einem anderen erobert und unterworfen, aufgesogen wurden, einen Mangel in ihrer eigenen Kultur aufwiesen: entweder war diese noch sehr schwach und unentwickelt, oder es fehlte ihr das geschichtsbildende, das objektiv sittliche Moment. Eine Kultur kann aber nur dann als abgeschlossen gelten, wenn sie ihren S t a a t entwickelt; denn ihre Sittlichkeit ist ohne diese feste Organisation, wie wir zu zeigen versucht haben, in doppelter Hinsicht unvollkommen, und in Gefahr, in Anarchie und Unsittlichkeit umzuschlagen. Gerade in diesem letzten Moment, der sich in dauernden Bürgerkriegen austobenden Unsittlichkeit eines staatlosen Volkes, liegt ein gewisses Recht der Nachbarn, einzugreifen und dieses Volk in ihren Staat hineinzudisziplinieren — man denke an die Aufrichtung der römischen Herrschaft über Griechenland, oder an die Teilung Polens, und die Erzieherrolle des Preußischen Staates an seinen polnischen Untertanen. In solchen Fällen liegt also entweder ein entschiedener Fehler, oder doch eine Unvollkommenheit der fremden, staatlich rückständigen Kulturen vor, die einer staatlich begabteren Nation das Gefühl eines inneren Rechtes geben kann, ihren Staat an die Stelle des schlechteren zu setzen, und ihr die Herrschaft über solche Nationen minderer Organisation geradezu als ihre Aufgabe setzen kann: tu regere imperio populos, Romane, memento! Darüber hinaus stellt sich aber die Frage des gegenseitigen Verhaltens der Staaten, der wahrhaft nationalen und geschichtlichen großen und kleinen Organisationen. Der Staat ist die sittliche Organisation eines Volkes: nach welchen Grundsätzen verfährt er gegenüber anderen Völkern? Es ist das Problem der Staatsräson, das wir hier zu behandeln haben.

Nach innen, seinen Bürgern gegenüber, stellt der Staat einen Kodex von Normen, das R e c h t auf: das Mittel zwischen den individuellen Gewissensentscheidungen unendlich vieler Einzelner und Generationen von Einzelnen dieser Nation. Es besteht keinerlei logische Notwendigkeit, daß dieses innerstaatliche Recht auch für die ganz anderen Verhältnisse gelten solle, die zwischen zwei Staaten als Ganzen vorliegen. Hier hat eine neue Rechtsbildung eingesetzt. Das Völkerrecht hat die dringendsten täglichen Bedürfnisse des Verkehrs zwischen den Staaten zu regeln übernommen, und ist dadurch zu einer eigenen, wenn auch flüssigeren und unsicheren Norm geworden. Darüber hinaus ist immer wieder der Versuch gemacht worden, nicht nur die täglichen privat- und strafrechtlichen oder diplomatischen Beziehungen fest zu regeln, sondern auch die Lebensinteressen der Staaten vor das Forum des Völkerrechts zu ziehen — und da-

Digitized by Google

hinter steht in den meisten Fällen wieder der alte naturrechtliche Gedanke von der Gesetzgebung der Sittlichkeit, die über allen Staaten und für alle gleich zu gelten hat: zu einer furchtbaren Fratze des Hasses und der Verleumdung verzerrt, grinst uns ein Bild dieses Ideals aus dem Vertrag von Versailles entgegen.

Die Quelle der Sittlichkeit ist für den Einzelmenschen der nicht weiter ableitbare Spruch des Gewissens. Sein Gewissen gibt ihm sein persönliches Gesetz. Auch der Staat ist Individuum. Sein sittliches Gesetz entsteht aus seiner Aufgabe, die nationale Kultur zu verwirklichen; die nationale Selbstbehauptung ist seine oberste Pflicht. Denn es gibt in der Welt nichts höheres, als die Werte, deren Verwirklichung in der ihr entsprechenden Gestalt der Lebenssinn jeder Nation ist. Mit der nationalen Selbständigkeit geht auch dieser Sinn verloren — unmittelbar auf staatlich-sittlichem Gebiet, nach und nach auch auf dem Gebiet der allgemeinen Kultur, trotz allen Widerstandes allmächtig vom Sieger überwuchert und verdrängt. Vor diesem Schicksal hat der Staat die Nation zu bewahren. Der Verzicht auf das eigene Dasein zugunsten eines Anderen, der für Individuen denkbar ist, widerspricht seinem Wesen und ist unmöglich. Aber er ist, seiner hohen Aufgabe entsprechend, sittliche, werterfüllte Gemeinschaft. In seinem Handeln nach außen muß die Sittlichkeit der Nation zum Ausdruck kommen, seine Norm darf nicht Willkür oder sinnloses Machtstreben sein. Er muß anerkennen, daß fremde Staaten als Güter nationaler Kulturen an sich das gleiche sittliche Recht haben wie er selbst, und muß ihre berechtigten Interessen achten. Doch können Fälle eintreten, wo die Lebensinteressen des eigenen Staates nicht ohne Verletzung eines anderen gewahrt oder durchgesetzt werden können. Hier wird die Macht, und letzten Endes die Gewalt schließlich entscheiden müssen: denn für den Staat gibt es nicht die Möglichkeit, aus sittlicher Entsagung zu verzichten. Die Maxime des Hugo Grotius, Friede sei besser als Freiheit, ist mit unserer Staats- und Kulturauffassung nicht vereinbar. Es ist die Pflicht des Staates, jede Möglichkeit zur Verständigung mit den anderen Mächten auszunutzen. Jede Erweiterung des Völkerrechts, die hier neue Wege bahnt, um eine friedliche Austragung aller Streitigkeiten zu gewährleisten, ist ein sittlicher Fortschritt. Wir wissen aus unserer Erfahrung allerdings, wie schwer solche Fortschritte sind, wie groß die Gefahr ist, daß der Mächtige durch internationale Organisationen nur noch weitere Völker in seinen Bereich zieht, ein Handelsgeschäft großen Stils eröffnet, um seinem Gegner mit um so geringerem Risiko Unrecht tun zu können. Lassen wir das aber beiseite.

Digitized by Google

Die Frage ist, wo bei allerseits bestem Willen die Grenze solcher Völkerbundsentscheidungen zu liegen hat. Diese Grenze ergibt sich eben aus der Verschiedenheit der Kulturen, deren Träger die Staaten sind. Grundsätzlich liegt das Recht jedes Staates in ihm selbst, und den Inhalt dieses Rechts kann der Fremde nur in seiner Begriffssprache umgrenzen, kaum je aber wahrhaft verstehen und gegenüber seinem eigenen Recht abwägen. Völker sind voneinander noch verschiedener als Individuen; jedes schöpft seinen Lebensinhalt aus einer besonderen Quelle, — »sie haben einen anderen Geist als wir«, sagte Luther schon von den Schweizern. In Lebensfragen nationaler Kulturen wird das Recht, das auf Mehrheitsbeschlüssen beruht, leicht zum Unrecht. So bleibt das innere Recht der Nationen einander fremd, irrational, unverständlich und die irrationalen Austragungen der Konflikte bleiben notwendig, wenn auch unbegreiflich, als die zugleich positiven und negativen Beweger der Geschichte: die letzte Folgerung, die sich aus der Anerkennung des Irrationalen in der Wirklichkeit ergibt, die unser theoretisches Gewissen uns gegenüber dem Vernunftoptimismus der Aufklärung, gegenüber der Identitätslehre der großen deutschen philosophischen Epoche abgerungen hat.

Von dieser Grundlage aus werden wir auch den Begriff der Menschheit zu beurteilen haben.

Auf die Menschheit läuft der Gedankengang des Internationalismus letzten Endes hinaus. Es ist selbstverständlich, daß die Menschheit in diesem Sinn nicht nur als die Summe aller lebenden Menschen aufzufassen ist. Man verbindet mit ihr Werte; Gemeinsamkeiten, die über die Grenze der Nationen und Kulturen hinwegreichen, sollen den Begriff der »Menschheit« erfüllen und wertvoll machen. Oder aber es ist wieder die Auffassung vom Individuum als dem Teil, der Gemeinschaft, als deren äußerste die Menschheit gilt, als dem Ganzen — oder vom Menschen als dem Einzelfall, der Menschheit als dem allgemeinsten Begriff, in dem er enthalten ist: Gründe der Aufklärung, des Rationalismus, der die Individualität noch nicht kennt. Gibt man den Grundgedanken auf, daß jedes Allgemeinere etwas Höheres als das Besondere sein müsse, so fallen auch die Gründe weg, in der Menschheit etwas notwendig Höheres zu sehen. Man kann wohl aus der Menschheit ein Ideal machen, dem man zustreben will — dann stellt man eben eine sittliche Forderung auf, die individuell begründet, aber ohne allgemeine Notwendigkeit ist; eine Forderung, die in der Hauptsache in der Wertbetonung des formalen Verstandes wurzelt, und logische und ethische Zielsetzung naiv in eins setzt. Wir sind, von dem Boden der Wirklichkeit ausgehend, der Meinung, daß jede Allge-

Digitized by Google

meinheit ihr Recht erst ausweisen muß, wenn sie vom Individuum anerkannt werden soll: daß der allgemeinere Begriff der leerere, lebensärmere gegenüber dem wirklichen Individuum ist. Im Staat, in der Nation fanden wir Wirklichkeiten, die ihren Anspruch auf Geltung durchsetzen konnten, weil sie innerlich mit der Persönlichkeit verknüpft waren. Die Menschheit ist keine solche Wirklichkeit. Sie ist entweder nur wirklich, d. h. wertfrei; oder nur ideell, ein postulierter Wert, dem die Lebendigkeit fehlt — eine schlechte, nur abstrakte Allgemeinheit. So ist es heute. Wir verkennen aber nicht, daß solche Verhältnisse nicht ewig dauern. Die internationalen Verflechtungen des Kapitalismus haben den nationalen Grenzen ihre Starrheit genommen, die modernen Staaten in ein verwirrendes Netz gegenseitiger Bindungen eingesponnen. Technik und Verkehr vermitteln auch die Kulturinhalte über die Welt. Internationale Ideologien, meist zwar noch schwach und im Grunde naiv national, sind entstanden. Es gibt Zeichen genug, die auf die Entstehung höherer Kultureinheiten hinweisen als die alten Nationen es sind. Dem wird auch das staatliche Leben in dauernder Wechselwirkung Rechnung tragen. Vielleicht gelingt es dem 20. Jahrhundert, ein Stockwerk am Turm zu Babel zu bauen; vielleicht bricht es wieder wie 1914 zusammen. Es ist nicht möglich, die Geschichte voraus zu bestimmen. Ringt sich aber eine solche neue Kultureinheit ans Licht, wird sie wirklich, so wird sie auch werthaft, und sie wird ein neuer Träger sittlicher und geschichtlicher Kräfte sein. So kann im Laufe der Jahrtausende vielleicht einmal der babylonische Turm zu Ende gebaut, eine Menschheitskultur errichtet werden, der ein Menschheitsstaat, und der ewige Friede entsprechen würde. Wir müssen allerdings zugeben, daß wir nicht glauben, daß die irrationalen, Neues schaffenden Kräfte der Geschichte die Errichtung dieses Millenniums der vollendlichen Totalität auf Erden zugeben werden. Aber seine Verwirklichung wäre der einzige Weg, der aus dem abstrakten Begriff der Menschheit zu einem lebendigen Ideal führen könnte.

So haben wir weder im Völkerrecht noch in dem Begriff der Menschheit Mächte gefunden, die heute dem Staat seine Stellung über dem Einzelnen streitig machen könnten. Anders als bei diesen politischen Ideen aber liegt der Fall bei den K i r c h e n. In ihnen sehen wir wirkliche Organisationen, die von ganz anderem Boden aus Ansprüche an Individuum und Staat stellen, die sich mit den sittlichen Forderungen des Staates vielfach aufs engste berühren — sich oft mit ihnen kreuzen. Hier kann der Staat, je nach der Weltanschauung, auf die sich die betreffende Kirche gründet, in seinen tiefsten Grundlagen angegriffen und mit Ent-

Digitized by Google

wurzelung bedroht werden. Die Grundanschauung der römisch-katholischen Kirche verträgt sich mit dem modernen Großstaat schlechterdings nicht: der ihr entsprechende Staat des Mittelalters war demgemäß auch nicht souverän. Sie kann den Staat nur anerkennen, soweit er von der Kirche beauftragt ist: alle innerliche sittliche und religiöse Bindung kann aber nur der Kirche gelten. Sie hat auf Grund der offenbarten und in den Dogmen unveränderlich niedergelegten Religion den Inhalt der Sittlichkeit festgesetzt. Der Staat hat nur solange recht, als er das göttliche Gebot verwaltet und ausführt. Ueber sich muß er die Kirche, das Reich Gottes auf Erden, als unbedingt geltend anerkennen. Konsequent sieht der moderne Katholik das Ideal des katholischen Staatswesens im eng begrenzten und seiner äußeren und inneren Schranken bewußten Kleinstaat — Hefeles Idealtypus ist der guelfische italienische Stadtstaat des Mittelalters. Die weltanschaulichen Grundlagen sind hier eben andere; eine in sich begründete sittliche Auffassung des Staates ist vom Standpunkt der katholischen Kirche aus nicht möglich. Und dennoch hat die Kirche seit der Gegenreformation ihren Frieden mit dem katholisch regierten Staat gemacht, hat ihn machen müssen, um überhaupt leben und weiter wirken zu können. Das zeigt zum mindesten die eine Tatsache auf, daß der moderne souveräne Staat sich in den letzten 400 Jahren stärker als die Kirche gezeigt hat. Er hat sie als Lebensgemeinschaft übertroffen und sie zurückgedrängt. Der Weltkrieg hat uns — wie überhaupt alle Kriege vom 18. Jahrhundert an — die Einflußlosigkeit der Kirche, trotz ihres universalen Anspruchs, und die ungeheure Uebermacht des Staates handgreiflich vor Augen geführt. Aber der Anspruch der Kirche besteht fort, und gegenüber den stark geschwächten mitteleuropäischen Gemeinwesen hat seine Stärke zweifellos zugenommen. Der kirchlich gläubige Katholik steht hier vor einem bald latenten, bald offenen Konflikt. Der moderne Nationalstaat ist im Grunde protestantisch, und kann positiv nur protestantisch aufgefaßt werden — ein Protestantismus, der sich natürlich auch in katholische Formen kleiden kann, dem Gedanken der Kirche aber im Innersten widerspricht. Nicht die Religion, wohl aber die Kirche widerstreitet dem Staat, macht ihn zu einem Knecht fremder, höherer Zwecke. Ein Lebens- und Ideenzusammenhang sucht hier den anderen auszuschließen.

Wir können hier die katholische Kirche als den Prototyp der geistlichen Gemeinschaft ansehen, die sich dem Staat neben- und überordnet. Für die evangelische Kirche hat Luther den Weg des Ausgleichs, der Einordnung in den Staat gefunden. Dennoch ist auch hier die Konfliktsmöglichkeit

Digitized by Google

möglichkeit gegeben, solange die Kirche überhaupt der Sittlichkeit inhaltliche Regeln geben will. Sie ist hier nur geringer, da in der evangelischen Anschauung der rein innerlichen Beziehung des Menschen zu Gott, der Ueberlassung der Welt an die Mächte der Geschichte die Kirche schon zum größten Teil enteignet und von dem Rang einer a n s i c h notwendigen Organisation herabgesetzt worden ist. Die natürliche Konsequenz der lutherischen Lehre liegt im Uebergang der sittlichen Funktionen von der Kirche zum Staat. Man kann es wohl sagen, daß heute der nationale Staat und die christliche Religion in der evangelischen Auffassung keine grundsätzlichen Gegensätze aufweisen.

Der Staat hat sich seit dem 16. Jahrhundert von der kirchlichen Grundlage losgelöst und hat sein eigenes in sich beruhendes Wesen ausgebildet — vielfach in Wechselwirkung mit der Kirche, oft von ihr benutzt, noch öfter sie benutzend. Er beruht nicht mehr auf der Religion allein: in ihm drücken sich alle nationalen Kulturwerte aus, deren einer, wohl der höchste, die Religion seines Volkes ist. Eine übernationale religiöse Organisation ist seinem Wesen fremd. Er dient wohl den Kulturwerten, und somit auch der Religion, indem er sie fördert und bildet. Den unmittelbaren sittlichen Zusammenhang mit seinen Bürgern, seine eigentliche Domäne, kann er sich aber von keiner anderen Gemeinschaft durchschneiden lassen. Er muß nach der Erkenntnis handeln, daß wir eine reine Offenbarung des Göttlichen nur in unserem Innern finden, und daß keine gegenständlich gewordene, also von den Kräften der Geschichte bedingte Organisation höheren Rechtes sein kann als der Staat selbst.

Von unserer Bestimmung der individuellen Staatssittlichkeit aus wagen wir uns nun auch daran, den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Staatsräson zu schlichten. Sittlich ist für den Staat das, was für das Kulturganze der Nation notwendig ist; unsittlich, was ihm schadet. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, wie das Gewissen des Einzelnen sich abstumpft, wenn es sich um das Allgemeine handelt. Er glaubt das Opfer persönlicher Sittlichkeit dann leicht bringen zu können, wenn er sich hinter dem Wohl einer Gesamtheit verstecken kann. Und es ist zuzugeben, daß in dem Umstand, daß der Staat an sich keine empirische Persönlichkeit ist, sondern von Einzelmenschen geleitet wird, eine Quelle von Konflikten liegt. Die Regierung erfordert eben in erster Linie tief sittliche Persönlichkeiten, die nicht Teilinteressen mit dem Wohl der Nation gleichsetzen oder sie ihm vorziehen. Auffassungen vom Staate, die wir als unzulänglich verworfen haben, weil sie seinem Wesen nicht gerecht werden, konnten wohl das Staatsinteresse von einer meist formal gedachten

Digitized by Google

Sittlichkeit trennen. Sie kommen demgemäß zu bewußt unsittlichen Handlungen. Diese Gedanken sind historisch verständlich. Wir aber fragen hier, ob auch ein sittlich aufgefaßter und von sittlichen Menschen geleiteter Staat den Konflikt von Staatsinteresse und Gewissen anerkennen muß, den Fall also, daß man sich vor der Wahl sehe, im Staatsinteresse anders handeln zu müssen als es das Gewissen verlangt. Hier kann nur das Prinzip der individuellen Gesetzlichkeit maßgebend sein. Der Staatslenker hat — das erfordert die Sittlichkeit — seine Person völlig in den Dienst der Sache zu stellen. Sein Gewissen, im persönlichen und innerstaatlichen Leben vielleicht gewohnt, auch nach allgemeineren Gesichtspunkten zu handeln, muß darauf geschärft werden jeden Fall der Politik nur rein individuell zu beurteilen, wie es der atheoretischen Natur des Sittlichen ihrem Wesen nach entspricht. Erst nach der genauesten Analyse des praktischen Falles, nach einer sorgfältigen Prüfung der Interessen der nationalen Gesamtkultur wird es sich entscheiden dürfen, welcher Handlungsweise es den Zuschlag gibt: denn den Inhalt der besonderen Pflicht geben eben in jedem Falle nur die tatsächlichen — also nur die staatlichen — Verhältnisse. Gegen sein Gewissen in diesem Sinne zu handeln erklären wir als sittlich wie staatlich unmöglich. Bei der Vorstellung eines Gewissenskonflikts liegen falsche sittliche Vorstellungen — etwa von der sittlichen Entscheidung als der Subsumtion des Einzelfalls unter allgemeine Begriffe — zugrunde; aber es ist ja gerade die Natur des Sittlichen, außerhalb des geschlossenen Staates, dieses Schemas der Sittlichkeit, keine anderen als Einzelentscheidungen und individuelle Begriffe zu kennen. Wer also nach einer vollständigen Erwägung der Sachlage den Spruch seines Gewissens verwirft, der handelt unsittlich, und notwendigerweise auch im Sinne der Staatsräson falsch. Denn in dieser Sphäre, wo die Gesamtheit der nationalen Kultur zur Frage steht, kann eine jede Handlung nur aus dem gemeinsamen Zentrum von Persönlichkeit und Welt, dem sittlichen Gefühl heraus getroffen werden. Im Bereich des Staates, der sich seiner sittlichen und kulturellen Bedeutung bewußt ist, fällt das staatlich und das sittlich Notwendige zusammen: es ist ein und dasselbe. Das bedeutet einerseits die Verwerfung aller nur scheinbaren Vorteile, aller aus reinem Machtstreben oder aus anderen einseitigen Interessen geborener Gelüste, die versuchen, Teile des Staates für sein ganzes Wesen auszugeben; andererseits aber befreit diese Erkenntnis den Staat von der Bindung an irgendeinen abstrakt allgemeinen Grundsatz oder ein sittliches Gut, das höher wäre als er. Wir haben hier die höchste Sphäre der sittlichen protestantischen Auto-

Digitized by Google

nomie erreicht, die im Staatsmann gipfelt, der seine sittliche Form mit dem Inhalt der in ihm lebendigen Allgemeinheit, seiner Nation, erfüllt. Gott und der Teufel, so hat Friedrich Meinecke geschlossen, seien zugleich in dem unheimlichen Gebilde der Staatsräson lebendig. Auch wir teilen diese Meinung. Aber wir verallgemeinern sie: sie sind in jeder Wirklichkeit, in jeder Handlung, in jedem Werk, in jeder Idee zusammen lebendig. Auch im Sittlichen stehen sie sich nicht gegenüber als allgemeiner Gedanke einerseits, als unvernünftiges Leben andererseits. Vielmehr ist jeder Erfahrungsinhalt zwiespältig, zugleich Inhalt, zugleich Form; ist jede Tat aus Gutem und Bösem gemischt; ist gut zu nennen allein ein guter Wille — ein W i l l e also, der noch nicht zum Inhalt gekommen, noch nicht Tat geworden ist. Und doch ist es erst die Tat, die über Gott und Teufel, über Gut und Böse triumphiert, indem sie eine neue E i n h e i t darstellt: sie enthält in sich die ursprüngliche, vor und über allen Gegensätzen stehende »Gottheit«, die allein die Kraft hat, dem persönlichen Leben und dem Leben der Völker einen Sinn zu geben, nach dem es verlangt: den Sinn, der sich außerhalb der religiösen Sphäre der »vollendlichen Totalität« nur in dem zeitlich unfaßbaren Moment ausspricht, indem vor der Weihe der T a t der Streit zwischen Gott und Teufel verstummt.

Freilich: eine Möglichkeit hat das Handeln nach Staatssittlichkeit offen gelassen, die des Irrtums. Die von uns als höchste Spitze der Sittlichkeit bezeichnete Tätigkeit wird nur der wahrhaft geniale Staatsmann ausfüllen können. Jeder andere wird einmal in dem irren, was er für das wahre Interesse der Nation hält, und dann wohl vor sich selbst, aber schwerlich vor der Welt gerechtfertigt dastehen, zumal wenn er sittliche Konventionen oder gewichtige Interessen Anderer verletzen mußte. Dieses Risiko wird jeder tragen müssen, der als gewöhnlicher Sterblicher an die Spitze eines Staates gelangt ist, und bereit sein müssen, seine Person dem Ganzen zum Opfer zu bringen, nur seine Sittlichkeit nicht. Die menschliche Unvollkommenheit zusammen mit der menschlichen Bosheit und dem Druck der überindividuellen, materiellen und geistigen Kräfte gibt der Politik erst den gefährlichen, unberechenbaren und vielfach unsittlich wirkenden Charakter, der ihr durch die Jahrhunderte hindurch angehangen hat. Wir haben ein Staatsideal aufgestellt, das dem Staat und dem Menschen die Möglichkeit zu den höchsten ethischen Leistungen gibt. Aber man darf die Wirklichkeit darüber nicht vergessen. Wenn wir jetzt, im Jahre 1925, die Augen vom Schreibtisch heben und auf die Staaten der Gegenwart richten, finden wir zweifellos wenig von

Digitized by Google

dem Ideal unserer Gedanken in die Wirklichkeit übersetzt; im Gegenteil, die europäische Staatengesellschaft kann sicherlich seit 10 Jahren mehr Abscheu und Verachtung erregen als Bewunderung und Liebe. Das braucht uns an sich nicht zu beirren; wir kennen den abgrundtiefen Unterschied zwischen Wert und Wirklichkeit — und der Kultus des Ideals gedeiht in den Zeiten der Not besser als in denen des Glücks. Gerade im heutigen Deutschland zwingt uns das praktische Bedürfnis vielleicht noch mehr als theoretischer Erkenntnisdrang dazu, unser Verhältnis zum Staat an der Wurzel zu erfassen. So ist es kein Widerspruch, sondern unmittelbar verständlich, daß gerade der das Werthafte am Staat zu würdigen strebt, dem in seiner beruflichen Arbeit seine alltägliche Erscheinung am nächsten vor Augen steht. Und auch dem Staat, wie er ist, wird er trotz seiner Mängel und Unsittlichkeiten die Rechte nicht versagen können, die sich aus seiner sittlichen Grundlage ergeben. Aber die Tatsache, daß wir diesen Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit feststellen können, stellt uns vor ein neues Problem. Die Linie führt hier vom Staat zu dem Individuum zurück, das ihn erkennt. Der Erkennende steht zwar nicht außerhalb des Staates — unsere Denkungsart ist dafür zu vielfältig durch den Unterbau der sozialen Verhältnisse bedingt. Aber er erhebt sich doch in gewisser Weise über den Staat, indem er die Frage stellt, was er ist, und ob er zu bejahen oder abzulehnen sei. In sich ruft das erkennende Individuum eine höhere Instanz an. Das ist ein Zeichen, daß es nicht restlos in der Gemeinschaft aufgeht. Pflichten genug haben wir für das Individuum gefunden. Die Frage geht jetzt nach seinen Rechten gegenüber diesem Leviathan.

Der Staat ist Lebenszusammenhang; er ist unentrinnbar; er ist Schicksal. Aber er muß zugleich sittlich, werthaft aufgefaßt werden, oder auch er kann nicht bestehen. Er ist also ebenso abhängig von seinen Bürgern wie diese von ihm. Der Staat kann schlecht sein; er ist stets unvollkommen. Aber er trägt in sich das Sollen, ihn zu bessern. Wir sind mit ihm zu Gedeih und Verderb verbunden: bessern wir ihn nicht, so gehen wir tatsächlich und sittlich, und mit uns unsere Zukunft zugrunde. Der noch so schlechte Staat stellt uns die Forderung: Arbeite im Staate, arbeite am Staate. Geh schließlich soweit, diesen wirklichen Staat zu bekämpfen, aber wolle zugleich einen neuen besseren! Denn hinter dem unvollkommenen Sein steht das sittliche Gut, die Forderung nach der Gemeinschaft freier Personen. Die Geschichte hat zugleich mit der Entdeckung der wahren sittlichen und kulturellen Natur des Staates eine Schranke nach der anderen fallen lassen, die den Einzelnen von der Mitarbeit fernhielt.

Digitized by Google

Heute ist sie unentrinnbare Pflicht. Im staatlichen Interesse zu handeln, versuchen, ihn nach dem eigenen Gewissen zu formen: das befreit den Menschen wieder vom Druck der schlechten Wirklichkeit, die jeder Staat mit sich führt, und hebt ihn dazu empor, das Ideal mit seinem persönlichen Inhalt zu erfüllen. So erhebt sich der Mensch über den wirklichen Staat, zu dem Ideal, dem sein Werk gilt, das aus der Innerlichkeit des Menschen entsprungen sein Werk i s t. Aber er darf nicht vergessen, daß der Staat Geltung und Wirklichkeit, Lebenszusammenhang, Schicksal ist. Wer aus persönlicher Gewissensüberzeugung die Satzungen des Staates übertritt oder angreift, wird schuldig. Beide Quellen der Sittlichkeit, die persönliche und die objektiv gewordene allgemeine, haben gleiches Recht. Solange das objektive Recht noch gilt, d. h. die Macht hat, sich durchzusetzen, solange es noch vom Staate und der Volksgemeinschaft getragen wird, liegt es in seinem Wesen und seinem Zweck, den Uebertreter zu strafen. Wer handelt, verläßt das Gebiet des Inneren und tritt in die Objektivität ein. Diese Welt ist die Sphäre des erscheinenden Sittlichen, des Allgemeinen, des Staates: niemand kann sich hier über seinen eigenen Lebenszusammenhang hinausheben. Das sittliche Recht des Einzelnen hat keinen objektiven Inhalt, soweit es individuell ist. Das Recht des Staates dagegen ist fest, objektiv. Daher geht es dem des Einzelnen vor — solange es in dem sittlichen Bewußtsein des Volkes noch als Recht verankert ist. Hier entscheidet schließlich der Erfolg, der Kampf. Der Dualismus des Lebens, der den Widerspruch und das Sollen hervorruft, spiegelt sich auch in dem tragischen Konflikt zwischen Individuum und Allgemeinheit. Im äußeren Leben herrscht, unentrinnbar, die Notwendigkeit und das Recht des Staates, auch dann, wenn eine bestimmte Gestalt des Staates zerbrochen werden muß, um der Umgestaltung des Kulturlebens der Nation gerecht werden zu können: über den wechselnden Erscheinungen bewahrt hier der Staat nach Bismarcks Wort seine »permanente Identität«.

Aeußerlich behält der Staat also Recht. Er behält das Recht auf unser sittliches Handeln.

Wohl bedeutet es eine Erhebung des Menschen über den Staat, wenn er den Staat, wenn er den wirklichen Staat zu dem Idealbild einzugestalten sucht, das in seinem Geist wohnt. Aber so entrinnt er dem Staat noch nicht. Und doch gibt es eine Tiefe des Persönlichen, die dem Staat im wahren Sinne überlegen ist. Alle Anerkennung und Verwirklichung von Werten beruht im tiefsten Grunde auf einem persönlichen Willen; der sittliche Entschluß, der ein Sollen bejaht, ist die Grundlage des werthaften

Digitized by Google

Lebens überhaupt. Kants große Entdeckung der autonomen Persönlichkeit können wir uns voll zu eigen machen: es ist die Größe des Menschen, daß er das Reich der Freiheit in sich trägt. Diesem Innersten der Persönlichkeit stehen die allgemeinen Geltungen der Werte, die Notwendigkeiten der Außenwelt und die zugleich werthaften und inhaltvollen Zwischengebilde entgegen, deren eines der Staat ist. Die Freiheit allein vermag diesem Aeußeren einen Sinn geben: im Gewissen erkennen wir den »geheimen Punkt, in dem das Eigentümliche unseres Ich« mit dem Transzendenten wie auch mit der Welt in ständiger Wechselwirkung steht. In der frei schaffenden Tat, der Tat im weitesten Sinn, die auch das Erkennen und Bilden jeder Art einschließt, erlebt der Mensch den Sinn des Lebens, das Zusammentreten von Form und Inhalt, von Mensch und Gott, das die Abgründe des Seins und Geltens für einen Augenblick überbrückt und ihn die unmittelbare Einheit des Universums erleben läßt. Auf dieser individuellen, immer wieder neu und von neuen Menschen getanen Tat beruht unser ganzes Kulturleben, beruhen alle Güter und alle Geschichte, beruht auch der Staat. Nur das Individuum vermag der Welt, vermag dem Staat einen Sinn zu geben. Das Ergebnis seines Handelns allerdings gehört dem Individuum nicht mehr allein: im Handeln ist es aus seiner Innerlichkeit hinausgetreten in die Schicksalsreihe hinein, die von den unzähligen Taten der Einzelnen geschaffen und lebendig gehalten wird: es tritt ins Reich der Wirklichkeit und Kausalität und wird schuldig, wenn es diesem seine reine Innerlichkeit entgegensetzen will.

Im Bewußtsein des Lebenssinnes aber, den der Mensch in sich trägt, und der Offenbarung des Transzendenten, die er in der Freiheit empfängt, wächst er über alle staatliche und irdische Gebundenheit hinaus in die Sphären, deren Erkenntnis und Genuß sonst nur dem Glaubenden zuteil wird.

Digitized by Google

Notizen.

Rudolf Otto, Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Elfte Aufl. Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart-Gotha 1923.

Rudolf Otto, Aufsätze das Numinose betreffend. Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart-Gotha 1923.

Christian Janentzky, Mystik und Rationalismus. Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig 1922.

Ottos Buch gehört zu den wenigen philosophischen Werken der Gegenwart, deren hohe Bedeutung gleich von Anfang an erkannt worden ist. Seit seinem erstmaligen Erscheinen (1917) erfreut es sich einer stetig wachsenden und schon beinahe allgemein gewordenen Anteilnahme. Es ist niemals »Mode« gewesen, aber eine Auflage folgte der anderen. Und der Widerhall, den die Gedanken des Verfassers allüberall fanden und noch finden, ist der lebhafteste, den man sich nur wünschen kann.

Man fühlt: dieses Buch ist »aktuell« im besten Sinne des Wortes, nämlich im Sinne einer Geschichtsmetaphysik, die an eine dauernde Vordergrundsbewegung alles Geistigen glaubt, welche von einzelnen Werkmeistern getragen wird. Wer sich über die augenblickliche philosophische Problemlage klar zu werden sucht, der muß deshalb Ottos Gedankengänge in erster Linie einer geistesgeschichtlich orientierten Betrachtung unterziehen. Er muß die Ausführungen über »das Heilige« zu verstehen versuchen aus Voraussetzungen und Zusammenhängen nicht bloß subjektiver und persönlicher, sondern vor allem auch objektiver und historischer Art.

Um eine »Einbeziehung der Probleme Rudolf Ottos in die philosophische Problemgeschichte überhaupt« handelt es sich. Wäre eine solche gelungen, dann hätte man zugleich ein Bezugssystem, an dem orientiert man auch an die jüngsten Werke der krisenhaft-bewegten Religionsphilosophie heranzugehen vermöchte. In diesem Sinne ein paar Andeutungen.

Ottos Problem ist das Problem des Irrationalen. Die beiden Ahnherren seiner philosophischen Ausdruckgebung sind Kant und Schleiermacher.

Kants grundlegende Leistung für die philosophische Stellung und Auflösung des Irrationalitätsproblemes wurde noch niemals in helleres Licht

Digitized by Google

gestellt als von Heinrich Rickert in seinem jüngst erschienenen Kantbuch. (Vgl. mein ausführliches Referat in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. III, S. 303 bis 314.) Kant war der Vollender und der Ueberwinder des von Max Weber sogenannten »Europäischen Rationalismus«. Indem er die Grundlagen der Wissenschaft kritisierte, gewann er zugleich die Möglichkeit, jenem »Anderen«, das vor allem mit dem Christentum aus dem Osten in unsere westliche Kultur einbrach, seinen Platz zu bestimmen. Zwar hatte schon das Mittelalter eine »Synthese« von rationalen und irrationalen Mächten und Kräften erreicht gehabt, aber diese Synthese war nach einem mehrhundertjährigen Bestehen zerbrochen. Kant gab dem seither um seine Ruhe gebrachten, zwischen Glauben und Wissen hin und her schwankenden Bewußtsein die Möglichkeit eines Friedens.

Freilich hat er selbst noch keine Religionsphilosophie zu schaffen gewußt, die einem wahrhaft religiösen Gemüt genügen könnte. Den Begründer einer modernen, den irrationalen Charakter der Kunst würdigenden philosophischen Aesthetik darf man ihn nennen — die Religionsphilosophie dagegen hat Kant bloß die Absteckung eines leeren Raumes, eines transzendentalen Ortes zu verdanken; für ihren Aufbau hat er wenig oder nichts getan. Hier war S c h l e i e r m a c h e r sein Schüler und Erbe. Und zwar gerade in seinem romantischen Frühwerk: in den Reden über die Religion.

Zwischen den Reden über die Religion und uns liegen fünf Vierteljahrhunderte. Was ist während dieser Zeit geschehen und inwieferne hat sich unsere Einstellung zu den Problemen notwendigerweise geändert?

Zunächst war die kantische Philosophie zum System ausgebaut worden. Fichte, Schelling und Hegel gingen auf Grund der kritischen Leistung an die »Gegenständlichkeit« selber heran: nicht an einem bloßen Unterscheiden von Theoretischem und Atheoretischem fanden sie Genüge; sie beschäftigten sich mit den »Dingen, die allein des Begreifens wert sind — Gott, der Natur und dem Menschen« (Schelling). Dies führte aber in mancher Hinsicht zu einer Erneuerung des Europäischen Rationalismus, die in Hegels Panlogismus scheinbar gipfelte.

An der Klippe des Irrationalen ging denn auch der Deutsche Idealismus vorderhand einmal in die Brüche. Und zwar trat dieses Irrationale unter den verschiedensten Masken auf. Es triumphierte als ewig unfaßbares An-sich, als blinder Urwille; es spukte im Zufall; es lastete im Stoff; es regte sich im Unbewußten. Die Gegnerschaft Hegels und Schleiermachers dauerte auch nach dem Tode beider noch fort: was in Theologen wie Richard Rothe und Alois Emanuel Biedermann an ursprünglicher Religiosität steckte, das hielt trotz Hegel an Schleiermacher fest. An Schleiermacher schulte sich Dilthey: der modernste unter den Geisteshistorikern, der für das Irrationale am offensten ist. Es war kein Wunder, daß es dann auch gerade e r war, der die irrationale Unterkellerung des Deutschen Idealismus bloßgelegt und im Werdegang des jungen Hegel

Digitized by Google

aufgezeigt hat. (Vgl. meinen Aufsatz »Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus«, Logos XIII, S. 340 ff.) Doch davon später.

Das Neunzehnte Jahrhundert, das sich zwischen uns und Schleiermacher ausdehnt, ließ nicht nur Kants Kritizismus im System des Deutschen Idealismus schier versinken — es führte ihn auch als Neukantianismus wieder empor. Die irrationale Bewegung der Romantik verebbte; die Naturwissenschaft nahm einen mächtigen Aufschwung: ihre Leistungen und das weltanschauliche Pathos ihrer Hauptvertreter erinnerten an die Nova scientia der Renaissance. Abermals suchte die Philosophie das letzte Wort zu sprechen, aber nur im Anschluß an Kant konnte das geschehen, wenn der Zusammenhang mit der »exakten Forschung« gewahrt bleiben sollte.

In einer Hinsicht allerdings mußte der Neukantianismus den Problembezirk der ursprünglichen Transzendentalphilosophie alsbald erweitern. Es galt die breite Masse der Geschichtswissenschaft in die neu erstehende »Wissenschaftslehre« einzugliedern. Für den gegenwärtigen Zusammenhang sind die dahin strebenden Versuche insoferne von Bedeutung, als eben gerade die Geschichte in jenen Blütejahren der Naturwissenschaft mehr und mehr der Sammelort alles Irrationalen in Welt und Menschenleben geworden war.

Heute sind wir so weit, daß wir auf die Leistungen des Neukantianismus als auf etwas Abgeschlossenes und Fertiges zurückblicken können. Ihre historische Bedeutung steht fest und kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wenn Lotze einmal schrieb, daß er den »Mangel an Beharrlichkeit und Zähigkeit als den gewöhnlichsten Fehler beim Philosophieren betrachte«, so darf man sagen, daß Forscher wie Cohen und Riehl, Windelband, Natorp und Rickert alles dransetzten, um sich dieses Fehlers nicht mehr schuldig zu machen. Gerade die kritische Leistung Kants, der gegenüber die metaphysische allerdings in den Hintergrund trat, wurde von ihnen revidiert und zur exakten Wissenschaft ausgebaut. Was das für das Problem des Irrationalen zu bedeuten hat, liegt auf der Hand.

Es läßt sich heute ungleich schärfer stellen als vor hundert Jahren. Mit einer Genauigkeit, der gegenüber Schleiermachers Ausführungen verschwommen erscheinen, können wir heute, insoferne wir die Ergebnisse des Neukantianismus nur richtig ausnützen, das Atheoretische allem Theoretischen gegenüber »aussparen« und »für sich« zur Darstellung bringen. Freilich wird ebendamit zugleich der Eindruck einer »Macht im Leeren«, eines »Wirkungsbereiches im Unwirklichen« noch deutlicher. Wir haben das Rationale so tief gefaßt, wir haben so deutlich eingesehen, wie wurzelhaft es allem Bewußten seinen Halt gibt, daß uns »Irrationales in Reinkultur« (wenn ich so sagen darf) nicht nur fremdartig, sondern geradezu unmenschlich und schauderhaft vorkommt. Ja wir fragen uns vielleicht sogar, ob sich dergleichen auf dem Boden unserer vom Rationalismus durchdrungenen europäischen Kultur überhaupt findet — ob es in seiner theoretisch-formlosen Nacktheit nicht

Digitized by Google

etwas Ausgedachtes ist, ein Kunstprodukt, das selber noch auf die Rechnung der Ratio gesetzt werden muß, insoferne diese mit äußerster Anstrengung sich über sich selbst hinausschwingen möchte — und doch faktisch nichts weiter als den Begriff eines »Anderen« sich selbst gegenüber zustande bringt.

Aber so kann Der nicht denken, dem Irrationales einmal faktisch begegnet ist, der es (wie man zu sagen pflegt) »erlebt« hat. Zu Hause scheint ein solches Erleben ursprünglich im Orient zu sein, in den Landschaften des Alten Testamentes, in Asien, in Ostasien vor allem. Doch im Osten vermutet man ja auch die Heimat des Menschengeschlechtes! Jedem menschlichen Bewußtsein wird also doch wohl ein atheoretisches Gehaben prinzipiell möglich sein, in dem Irrationales auf eine unverständige Weise zu sich selber kommt. Und nur darin besteht wahrscheinlich der Unterschied zwischen Osten und Westen, daß man in Europa im Lauf der Jahrhunderte die rationalen Kräfte des Bewußtseins ausgebildet und »kultiviert«, die Wissenschaft erfunden und die theoretische Fragestellung schließlich in derWissenschaftslehre auf sich selber gerichtet und zu einer feinsten Spitze ausgezogen hat — während man im Osten die irrationalen Mächte des Bewußtseins einer ebenso gründlichen und ebenso einseitigen Ausbildung unterwarf. Das Ergebnis war »Irrationales in Reinkultur«.

Die Romantiker träumten von einem solchen »Irrationalen in Reinkultur« auf Grund einer abstrakten Ueberlegung. Sie wußten recht gut, daß es sich um ein genaues Gegenstück zur Wissenschaftslehre handelte. Sie empfanden Sehnsucht darnach — und diese Sehnsucht machte sie eben zu Romantikern. Heute tauscht die westliche und die östliche Weltkultur ihre Besitztümer aus: der Asiate kommt zu uns und geht in die Schule des Europäischen Rationalismus und wir bekommen Dokumente religiöser oder religiös-künstlerischer Gattung in die Hand, in denen wir die letzten Ideale der Romantik — die nun leicht als die halbfrivole Höchstleistung eines wohldurchgeturnten Intellekts erscheinen — mit bangem Entsetzen wirklich erfüllt sehen. Wie europäisch-kultiviert muten uns jetzt Schleiermachers »Reden an die Gebildeten« an! Dünn und ungefüllt kommen sie uns vor, und viel zu konziliant gegenüber dem Unerbittlichen, das eine Begegnung mit dem »Heiligen« überall dort mit sich bringt, wo es in ungemischter Majestät waltet.

Nun zu Rudolf Otto. Er ist an Kant geschult: er sondert das Irrationale vom Rationalen, er sucht es in Reinkultur »nahe zu bringen«. Aber er begnügt sich keineswegs mit einer nur-kritischen Leistung. Er geht über den Kant des Neukantianismus hinaus: um die Sache selbst ist es ihm zu tun (um Hegels Lieblingsausdruck zu gebrauchen), um den Gegenstand, wie er im Vorwort der »Aufsätze das Numinose betreffend« neuerdings ausdrücklich betont hat. Mit allen Mitteln, die dem Schriftsteller zu Gebote stehen, mit einer Fülle von Beispielen vor allem, die besonders in den jetzt einen zweiten Band füllenden »Beilagen« ausgebrei-

Digitized by Google

tet sind, umschreibt und umwandelt er immer wieder das Eine, wie er es nennt: das Numinose. Soweit sein Vorhaben ein kritisches ist, soweit Otto das objektive Apriori des Heiligen wissenschaftlich zu erfassen sucht, soweit deckt sich sein Problem mit dem Problem Schleiermachers. In anderer Hinsicht aber hat er Schleiermacher weit hinter sich gelassen. Von der Selbst besinnung geht er über zur Sach besinnung und von der Sach besinnung zu dem Heiligen als solchem: zu Gott. Denn nur insoferne Gott ist, überwältigt er.

Somit kommt in Ottos Werk abermals eine geistige Bewegung zu ihrem Abschluß. Gleichwie Schleiermacher auf der Grundlage des Kantianismus zum erstenmal mit abstrakter (freilich auch allzu kühl berührender) Reinlichkeit und Glätte herausstellte, was Hamann und Lavater, Stilling und Jakobi, Rousseau und Herder der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« entgegenzustellen hatten, und was der Pietismus des Achtzehnten Jahrhunderts überhaupt unverlierbar besaß — so ist Ottos Buch der notwendige Gegenwurf, die notwendige Ergänzung zu den Erkenntnissen des Neukantianismus. Erkennen heißt trennen: im Sinne dieses Grundsatzes ist auch Otto Kantianer. Mit einer scharfen Markierungslinie, mit der Feststellung eines rationalen »Einen« und eines irrationalen »Anderen« beginnt er. Aber er äußert sich gleichwohl gegenständlich über dieses »Andere«. Er stellt es im Medium des sprachlichen Logos dar. In diesem Sinne ist er Theo-loge. —

Hier erhebt sich nun aber ein bedeutsames Problem.

Bei uns in Europa erscheint nun einmal das Heilige höchst selten »in Reinkultur«. Wie alles und jedes, so ist auch das religiöse Erleben bei uns von rationalen Fäden durchzogen. Selbst bei denen, die das Numinose in seiner Nacktheit erfahren haben, bei den Mystikern des Mittelalters und bei Luther, erstickt die »Sache« nur allzu oft in dem großen Vorrat von Ausdrücken, Vergleichen und Begriffen, der nun eben einmal da ist und nicht so ohne weiteres weggeworfen werden kann. Das Religiös-Wesentliche aus dem »komplexen Zusammen« der sich ergebenden Ausdrucksgebilde vermag überhaupt erst herauszuschälen, wem von einem Denker wie Otto die Augen dafür geöffnet worden sind, wer die rationalen Hüllen und Vorstufen zu »ignorieren« und zum irrationalen »Kern« vorzudringen gelernt hat. Und es ist noch eine Frage, ob es sich in den außereuropäischen Kulturen letztlich nicht genau ebenso verhält! Wer erst einmal (wie der Verfasser dieser Zeilen) daran zu zweifeln begonnen hat, ob jene feinste äußerste Spitze, in welche die Wissenschaftslehre des Deutschen Idealismus die Theorie auszog, nun auch tatsächlich Rationales »in Reinkultur« darstellt, wer vielmehr erkannt zu haben glaubt, daß bereits das Urphänomen des Theoretischen allemal in Atheoretischem verhaftet ist und gar nicht anders bestehen kann — der zweifelt auch an der Möglichkeit von Ir-

Digitized by Google

rationalem »in Reinkultur« selbst im Orient, wo ebensoviele Jahrhunderte an der Erreichung dieses »Letzten« gearbeitet haben wie bei uns an der Wissenschaftslehre. Die erlebnismäßige Ausschließlichkeit von Göttlichem wird eben doch immer nur annäherungsweise erreicht. Die »wirkliche«, d. i. rational-durchgriffene Welt versinkt selbst in der Ekstase nur bis zu einem gewissen Grad. Versänke sie vollkommen, so würde auch Gott versinken!

Ich versuche diese Behauptung hier nicht weiter deutlich zu machen; denn sie läßt sich bloß mit den feinsten Präzisionswerkzeugen des Neukantianismus begründen. Das »Problem«, das Otto noch nicht gelöst hat, kann auch ohne eine solche Begründung ausgesprochen werden. Es bleibt wichtig auch dann, wenn man nicht zugibt, daß es sich bereits bei der Herausarbeitung des religiösen Apriori erhebt.

Wer die Frage nach dem Gegenstand des Heiligen vollkommen beantworten möchte, der muß diesen Gegenstand, nachdem er ihn zunächst möglichst isoliert hat (wobei er »paradox« geworden ist; er hat Gegenständlichkeit in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung verloren; er ist eben zu dem geworden, als das er in Augenblicken »starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit« »fasziniert«: zu einem Numinosum) wieder in die Beziehungen hineinstellen, in welchen er für gewöhnlich in irrational-rationaler Verkettung zum Bewußtsein kommt. Dann erst wird es nicht nur wieder möglich, den weiten Kreis von theologischen Fragen neu zu erfüllen, der die Verwalter und Bewahrer des Deutschen Idealismus im Neunzehnten Jahrhundert — ich nenne vor allem A. E. Biedermann — beschäftigt hat, sondern dann wird man auch erst tatsächliche Religiosität, wie sie die Geschichte in breiter Masse darbietet und wie sie allemal irrational-rationale Glaubensgebäude und Heilsordnungen errichtet, voll zu würdigen und zu verstehen wissen. Allzulange erschöpfte man sich bei ihrer Betrachtung im Nachprüfen des Rationalen. Heute starrt man wie hypnotisiert aufs Irrationale hin. Gewiß, seine Herausarbeitung bedeutete eine Notwendigkeit und einen Markstein! Aber nachdem sie nun in zwiefachem Anlauf von Schleiermacher-Otto vollbracht worden ist, handelt es sich um ein neues Problem: um das Problem der Verknüpfung von Irrationalem und Rationalem.

Man ist gewohnt, von »Verknüpfung« nur innerhalb des Theoretischen zu sprechen. Hier steht eine höhere Synthesis: die Synthesis von Theoretischem und von Atheoretischem (die doch nicht selber wieder eine im engeren Sinne theoretische, eine »nur und-bezügliche« Syn-thesis sein kann!) in Frage. Und dieses »neue Problem« ist überhaupt gar nicht so neu. Es ist das alte Problem Hegels.

Hegel lebte und webte in den historischen Tatsachen der faktischen Auskristallisierung des lebendigen Geistes zu komplexen Gegenständlichkeiten, zu irrational-rationalen Gebilden. Daß er »Irrationales in Reinkultur« so gut zu erfassen verstand

Digitized by Google

wie Schleiermacher, zeigte Dilthey auf Grund der seitdem erschlossenen Jugendschriften. Aber Hegel war mit dem Irrationalen »an sich« nicht zufrieden. Er ist zum Gegenstand Religion in des Wortes umfassendster Bedeutung vorgedrungen. Vielleicht zu früh!

Die Herausarbeitung des Irrationalen auf Grund der kantischen Leistung war um die Wende des Achtzehnten Jahrhunderts noch nicht zu völliger Klarheit gediehen; die Markierungslinie zwischen Theoretischem und Atheoretischem stand damals noch nicht fest. Dazu kam die Hegel widerwärtige Propaganda, welche die Romantik für das Irrationale machte. Sie trieb ihn geradezu in eine Abwehrstellung hinein: die Synthese von Rationalem und Irrationalem, welche sein Werk in sich begriff, zeigte schließlich doch ein Uebergewicht an theoretischer Formgebung. Panlogismus überzog das von Kant-Schleiermacher kritisch herausgearbeitete »Eine« und »Andere« — das Rationale und Irrationale — mit einem dialektisch-geknüpften Gewebe und verbarg so die Tatsache eines beständigen Einschlags von Irrationalem (als ein vom Rationalen zu Unterscheidendes!) beinahe wieder dem Bewußtsein. Das System mußte notwendig als ein Rückfall in unsere europäische Tradition, ja als eine äußerste Aufgipfelung des Rationalismus erscheinen.

Aber gerade deswegen müssen wir das alte Problem heute zum zweiten Male zu lösen versuchen: auf Grund der empiriegesättigten Leistungen des scheidegewaltigen Neukantianismus und des Irrationalismus eines Rudolf Otto!

Ich erblicke in dem Vortrag »Mystik und Rationalismus« von Christian Janentzky einen vielversprechenden Anlauf dazu.

Freilich möchte ich nicht dafür einstehen, daß Janentzky meine oben vorgetragene Ueberzeugung von der atheoretisch-theoretischen Gegenständlichkeit auch des Religiösen im vollen Umfange teilt. Führt sie ja doch weltanschaulich zu einer Art von Pantheismus — bei ihm aber handelt es sich um nichts anderes als um eine möglichst exakte Antwort auf die Frage: was ist Mystik? Mystik ist jedoch »eine eigentümliche Deutung der Beziehungen zwischen Göttlichem und Menschlichem« (S. 9) und nimmt innerhalb der Sphäre des Religiösen eine Sonderstellung ein. Was den Mystiker zum Mystiker macht, das ist getrennt zu halten von alledem, was zum Theismus oder zum Pantheismus zu führen pflegt.

Aber insoferne kommt Janentzky der geforderten (von Otto vernachlässigten) Problemstellung doch entschieden nahe und bewegt er sich sogar geradezu in der Linie der Hegelschen Geschichts-Besinnung, als er seine Aufgabe von vorneherein historisch fundamentiert und vom Anfang bis zum Ende an dem »Gegenstand« »tatsächliche, geschichtlich faßbare mystische Religiosität« orientiert ist. Obwohl er also eine theoretische Formel, eine Definition von Mystik anstrebt, so erwartet er sich diese doch nicht auf dem Wege der heterothetischen Setzung eines »Anderen«, dem »Einen« gegenüber. Das Göttliche, dem der Mystiker sich zu verbinden strebt,

Digitized by Google

wird von ihm überhaupt nicht »an sich« herausgearbeitet (wie bei Otto das Numinose) — mag es immerhin auf irgendwelche Weise »sein«, Janentzky spricht nicht davon, und gerade dieses Schweigen ist im Sinne der Mystik. Nicht einmal als das Irrationale möchte er es bezeichnen und noch weniger als etwas Suprarationales. Sondern lediglich als ein Transrationales tritt es im Mystiker ins Bewußtsein: als ein religiöses Bestreben von rationalen Gefügen und Gebundenheiten aus, über dieselben weg, in Irrationales hinein.

Ich möchte dieses Transrationale in der Terminologie der voraufgegangenen Ausführungen (d. h. in der Terminologie des Deutschen Idealismus) als ein synthetisches Prinzip bezeichnen, und zwar gerade als jenes synthetische Prinzip höchst eigentümlicher und »höherer« Art, das wir eben dann suchen, wenn wir die bedeutungsvolle Frage nach der Verbindung von Rationalem und Irrationalem stellen. Um »Beziehung«, um »Verknüpfung« handelt es sich auch für den Mystiker. Aber nicht um jene Syn-thesis, welche der theoretische Mensch vollzieht, wenn er ein Eines (z. B. Form) mit einem Anderen (z. B. Inhalt) verbindet. Die »Beziehung« zwischen Mensch und Gott ist nicht von dieser Art. Sondern von einer anderen, die mir im Begriff des Transrationalen höchst glücklich getroffen zu sein scheint.

An einer Reihe von Beispielen weist Janentzky das Transrationale bei Mystikern im eigentlichen Sinne wie Meister Eckehart, aber auch bei Philosophen wie Spinoza (S. 15 ff. Auf die Ausführungen über Spinozas Akosmismus möchte ich besonders aufmerksam machen) nach, um zu einer Darstellung des »mystischen Idealtypus« zu gelangen. Ich betone: wie bei Otto, so handelt es sich auch bei Janentzky um die Sache selbst, um den Gegenstand. Aber die Gegenständlichkeit des mystischen Gott-Erlebens kann eben überhaupt nur konkret erfaßt werden, insoferne sie als eine eigentümliche Synthesis vom Rationalen zum Irrationalen, als ein transrationales Streben, dem historischen Sachverhalt nachbeschrieben wird. Die »rationale Substruktion« (S. 11) ist dabei ein sehr wesentlicher Faktor [1]).

Eigentümlich ist Janentzkys Verhältnis zu Hegel. Er zählt ihn zu den Rationalisten, bringt ihn mit Leibniz in eine Linie und stellt beide der

1) Rudolf Otto hat übrigens die Bedeutung einer solchen rationalen Unterlage neuerdings gleichfalls mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervorgehoben. Er gedenkt in dem Geleitwort, welches er den von Schûej Ohasama übersetzten Zen-Texten (Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan. Uebersetzt und eingeleitet von Schûej Ohasama, herausgegeben von August Faust. Gotha 1925) mit auf den Weg gibt, der dogmatischen Lehrbücher (šāstra's) des Buddhatumes, die nach Anschauung der Zen-Mystik »verbrannt werden müssen« um zur Erkenntnis zu kommen. Und er schließt mit dem Wunsche: würden wir sie doch erst kennen! »Denn keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält.«

Digitized by Google

»religiösen Philosophie und Weltanschauung« Spinozas gegenüber. Das ist gewiß sehr verständlich. Wenn Weltverneinung und Weltlosigkeit der Mystik wesentlich zugehören, dann ist Hegels welterfüllende und weltbejahende Philosophie »von dem mystischen Ziel und Erlebnis weit entfernt«. Aber Janentzky kann nichtsdestoweniger mehrfach Worte aus Hegels Logik und Phänomenologie in seinen Zusammenhang ziehen und auch in seiner Auffassung von Spinozas Akosmismus berührt er sich mit Hegel (vgl. Enzykl. § 50). Doch damit nicht genug. Janentzky rechnet das triadische Denken zu den Merkmalen typisch mystischer Besinnung! Sollte da Hegel nicht doch am Ende gleichfalls eine unter die große Fragestellung »Mystik und Rationalismus« fallende Erscheinung sein?

Ich möchte hier keine Behauptung aufstellen. Einmal deswegen nicht, weil theoretisches Denken und religiöses Ahnen zum Aufbau einer solch umfassenden »Welt« wie der Hegelschen keineswegs genügen. Künstlerisches Gestalten kommt hinzu und wohl noch anderes mehr. Und dann auch deswegen nicht, weil es neuerdings Mode zu werden anfängt, an überragenden Denkern, die zu verstehen dem Verstand beschwerlich fällt, den »blinden Fleck« herauszuspüren, um sich ihnen wenigstens hier in seliger Ignoranz verbunden fühlen zu dürfen. Ich möchte lediglich fragen:

Sollte nicht jenem »Momente« des dialektischen Prozesses, das Hegel panlogistisch als das anti-thetische bezeichnet hat, als heimliche Triebkraft das Transrationale zum Grunde liegen? Deutlicher: ist der »Umschlag« vom Sein ins Nichts vielleicht a priori mystisch bedingt? Gesetzt den Fall, dies verhielte sich so: darf dann Akosmismus noch als das absolute Ziel und Schicksal aller Mystik bezeichnet werden? Gibt es dann nicht darüber hinaus noch eine Weltanschauung, derzufolge Sein und Nichts, Samsāra und Nirwāna identisch sind? Oder mit anderen Worten: eine Mystik, die ihren rationalen Unterbau (und damit die »wirkliche« Welt) ganz und gar mit ihrem Geiste erfüllt hat, ohne ihn zu vernichten?

Oder ist das eben keine Mystik mehr, sondern — Philosophie?

Hermann Glockner.

Otto Hölder, Die mathematische Methode. Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen im Gebiete der Mathematik, Mechanik und Physik. Berlin 1924. 563 S.

An zusammenfassenden Darstellungen des philosophisch-mathematischen Problemgebiets ist in letzter Zeit kein Mangel gewesen; es braucht nur an die Werke Natorps, B. Russells, Conturats u. a. erinnert zu werden. Indessen rühren diese Darstellungen zumeist nicht von Mathematikern her, sondern von Logikern oder zum mindesten von Forschern, die außer im Grundlagengebiet keine schöpferische mathematische Arbeit geleistet haben. (Von H. Poincarés bekannten Büchern, die aber doch mehr Essaysammlungen als systematische Werke sind, wurde hier abgesehen.) Der Verf. des vorliegenden Werkes hat sich nun auf

Digitized by Google

den verschiedensten mathematischen Forschungsgebieten rühmlichst betätigt, und man darf daher an sein Buch mit der Erwartung herantreten, daß die große Forschungs- und Lehrerfahrung des vielseitigen Mathematikers der Problembehandlung ihren kennzeichnenden Stempel aufdrücken werde. Und man wird hierin nicht enttäuscht. Was das Werk des Verf. dem an den Grundlagenfragen der Mathematik interessierten Philosophen von vornherein als sehr wertvoll erscheinen läßt, ist, daß er überall aus dem Vollen schöpft, daß man einer geradezu souveränen Beherrschung des vielgestaltigen Stoffes auf Schritt und Tritt bei der Lektüre begegnet. Dazu kommt, daß das Buch in didaktischer Hinsicht sehr geschickt abgefaßt ist. Es ist in drei Teile geteilt, deren erster »Beispiele aus einzelnen Gebieten« umfaßt, »gewissermaßen die Urkunden, aus denen die logische Beurteilung der mathematischen Methoden geschöpft werden muß«. Hier werden aus allen Hauptgebieten der Mathematik, aus der niederen und höheren Arithmetik, der Analysis, der analytischen und synthetischen Geometrie und der Mechanik in sehr zweckentsprechender Weise typische Beweise und andere Betrachtungen ausgewählt und in einer, auch dem gebildeten Laien bei aufmerksamer Durcharbeitung durchaus verständlichen Art als Material für die logische Analyse bereitgestellt. Es folgt dann der wichtigste Teil: »Logische Analyse der Methoden«, der im folgenden noch näher beleuchtet werden soll, und der dritte: «Der Zusammenhang mit der Erfahrung.« Durch diese Anordnung wird erreicht, daß der Leser im Besitze einer gewissen Erfahrung aus dem mathematischen Forschungsgebiet ist, ehe er an die logische Analyse herantritt; es werden auch stets im Einzelnen die Dinge gewissermaßen zuerst vordemonstriert, und dann wird an dieses demonstrierte Material angeknüpft. Doch hat diese, von unten nach oben gehende Methode mit Induktion im Sinne der modernen Logik nichts zu tun, ebensowenig mit einer empiristischen Auffassung der Mathematik; dagegen kann man wohl Beziehungen finden zu dem echten aristotelischen Verfahren der »Hinführung« (ἐπαγωγή). Unter den modernen philosophischen Methoden erscheint sofort die phänomenologische als verwandt, und man kann sagen, daß in dem Hölderschen Buch mehr wirkliche Phänomenologie enthalten ist (trotzdem der Terminus in dem ganzen Werke nicht vorzukommen scheint), als in mancher Schrift, die sich explizit als phänomenologisch bezeichnet, aber eben auch nur — bezeichnet. Der Verf. benutzt in bemerkenswert freier Weise Anregungen aus den verschiedensten philosophischen Schriften der letzten Zeit; Sigwart, Mach und Meinong findet man, außer Natorp, am öftesten zitiert; außer den »Logischen Untersuchungen« Husserls scheint ihm keine phänomenologische Schrift bekannt zu sein. Nirgends zeigt sich eine so weitgehende Beeinflussung von irgendeiner Seite, daß man den Eindruck eines Vorurteils zugunsten einer bestimmten philosophischen »Richtung« erhält; es ist in den Augen

Digitized by Google

des Ref. gerade besonders wohltuend, daß man überall an die Sachen selbst herangeführt wird, daß auch die Kategorien und Begriffe, die zur Explikation der Tatbestände dienen, aus den Sachen selbst herausgearbeitet werden, daß man nie — wie so oft in der zeitgenössischen Philosophie — von vornherein zu wissen glaubt, zu welchem Ergebnis der Verf. infolge seiner Grundauffassung kommen muß — ohne Rücksicht auf die sachlichen Umstände.

Es ist im Rahmen dieser kurzen Anzeige völlig unmöglich, von dem reichen Inhalt des Werkes einen Begriff zu geben. Es sei daher lediglich hervorgehoben, was am schärfsten die Stellung des Verf. zu den jetzt aktuellen Problemen kennzeichnet. Dies kann man wohl am besten bezeichnen als die Hervorkehrung des spezifisch Mathematischen anderMathematik, im Gegensatz zum Logischen einerseits und zum Empirischen andererseits. Dieses »spezifische Mathematische« ist gleichbedeutend mit den arithmetisch-kombinatorischen Grundoperationen und Grundgegenständlichkeiten. Der Verf. spricht hier von »synthetischen (konstruierten) Begriffen«. Es wird besondere Sorgfalt darauf verwandt, zu zeigen, daß sie nicht mit den Mitteln der üblichen formalen Logik abgeleitet werden können, auch nicht mittelst der Relationslogik. Denn jedem Versuch, die Arithmetik und Kombinatorik auf Logik zurückzuführen, läßt sich (wie im einzelnen gezeigt wird) entgegenhalten, daß in der versuchten Ableitung selbst schon versteckterweise arithmetisch-kombinatorische Operationen gebraucht werden. Dies wird beispielsweise an einem älteren Hilbert schen Versuch (aus dem Jahr 1900), die Arithmetik rein axiomatisch aufzubauen, nachgewiesen. (Es muß dazu bemerkt werden, daß heute Hilbert selbst auf einem anderen, den Bedenken Hölders, zum mindesten in dieser Form, nicht mehr unterliegenden Standpunkt steht.) Der Zahlbegriff, und zwar der volle Begriff der Anzahl (der von dem in gewissem Sinne einfacheren Begriff des »Stellenzeichnens«, der reinen Ordinalzahl, zu unterscheiden ist), wird als mathematischer Grundbegriff erkannt; dazu kommt der Begriff der endlosen Folge. Es wird gezeigt, daß alle Versuche, den Begriff der Reihenfolge auch bei einer unendlichen Menge von Elementen auf logische Relationsgesetze zurückzuführen, fehlschlagen müssen. (Leider sind dabei die nur in Begriffsschrift vorliegenden Versuche Freges und Russells nicht im einzelnen widerlegt worden.) Und positiv wird dargelegt, daß die auch nach H. Poincaré wichtigste mathematische Schlußweise von n auf n + 1 nebst verwandten Verfahrungsweisen den Kern eines spezifisch arithmetischen, auf nichts anderes zurückführbaren Verfahrens bildet, dem eine spezifische, mit anderen unvergleichliche »arithmetische Allgemeinheit« zukommt. Dieses Verfahren beruht auf der »Beobachtung« (was aber nicht im empirischen Sinn zu nehmen ist) der eigenen »rein synthetischen« Denktätigkeit in der Arithmetik und der »hypothetisch-synthetischen« Tätigkeit in der Geometrie und Mechanik. »In der Arithmetik werden nur die aus

Digitized by Google

unserer eigenen Tätigkeit entspringenden Gebilde samt ihren Relationen für sich beobachtet und untersucht, während in der Geometrie jedes eingeführte Element und jeder getane Schritt noch außerdem als anschaulicher Teil einer Figur oder als Operation in einer Konstruktion eine Bedeutung hat« (S. 295). Die arithmetische Allgemeinheit spielt nun insofern eine Rolle, als »die Tätigkeiten, durch welche in jedem Einzelfall der Begriff zu definieren ist, unmöglich für alle Fälle, die doch in unendlicher Anzahl vorhanden sind, wirklich vollzogen werden können. Hier kann aber doch die betreffende Tätigkeit allgemein so b e z e i c h n e t werden, daß sie dadurch für jeden vorkommenden Fall klar und bestimmt wird. Die Tätigkeiten ordnen sich, wie wir sagen, einer Regel unter« (aus S. 298). Diese Bezeichnung gewinnt eine besondere Bedeutung, wenn sie nicht eine eindeutige, sondern eine »vereinfachte« Abbildung der wirklich zu vollziehenden Tätigkeiten darstellt. Indessen bedeutet das keineswegs einen Ersatz von mathematischen Gegenständlichkeiten durch bloße Zeichen, sondern einen »Ueberbau von (unter Umständen selbst schon synthetischen) Begriffen durch synthetische Begriffe«. Die Allgemeinheit einer Formel von der Art des binomischen Satzes (der Entwicklung der Potenz $(a + b)^n$ in eine Summe von Produkten der Form $a^l b^k$) liegt nicht nur in der Zahl n, sondern »alle die vorkommenden Relationen von Gliedern, Faktoren usw., die in den Begriffen des Vorhergehenden und Nachfolgenden usw. gegeben sind, die überhaupt durch die Tätigkeit des Setzens und Aufhebens, des Zusammenfassens und Trennens, des Ordnens und Zuordnens bewirkt werden«, sind im arithmetischen Sinn allgemein zu nehmen. Das ganze Rechnungsverfahren »stellt einen synthetischen Allgemeinbegriff vor, der mit einer Anzahl ähnlicher Begriffe, nämlich mit den in dem Verfahren enthaltenen Teiltätigkeiten, durch Relationen verbunden ist«. In dieser Weise ü b e r b a u e n sich neue synthetische Begriffe über (in diesem Falle) bereits selbst synthetische, und dieser Ueberbau ist das eigentlich entscheidende Verfahren, auf das sich die Allgemeinheit der Buchstabenrechnung in allen höheren Fällen, der Schluß von n auf $n + 1$ u. ä. gründen. Es ist begreiflich, daß auf Grund der dargelegten Auffassung das Problem der Widerspruchslosigkeit der Arithmetik rein sachlich gelöst wird. Die Arithmetik des Endlichen und Endlosen (d. h. des Unendlichen von der Art der unbegrenzten Zahlenreihe) läßt sich vermöge der erläuterten Synthesen von innen heraus rein sachlich begründen. »Die Widerspruchslosigkeit der Geometrie wird bewiesen auf Grund der Widerspruchslosigkeit der Arithmetik. Die Widerspruchslosigkeit der Arithmetik muß aber durch den folgerichtigen Aufbau ihrer Begriffe dargetan werden. Glaubt man, die Arithmetik auch auf Axiome gründen zu müssen, so ergibt sich die neue Aufgabe, nunmehr auch die Widerspruchslosigkeit der Axiome der Arithmetik zu beweisen. Dieser Beweis könnte aber, wenn kein Beweis ohne Axiome möglich wäre, nur auf Grund wiederum neuer Axiome geführt werden usw.

Digitized by Google

Man käme also schließlich auf einen recursus in infinitum, der zu keiner vollständigen Begründung führen könnte« (S. 325). Es wird also die Notwendigkeit und Möglichkeit einer »absoluten« Begründung der Arithmetik behauptet. Indessen die Arithmetik umfaßt nicht das Gesamtgebiet der reinen Mathematik. Es fragt sich, ob die Analysis, die mathematische Theorie des Kontinuums, ebenfalls in der angedeuteten Weise synthetisch begründet werden kann. Das ist in der Tat die Frage, die augenblicklich im Brennpunkt des Interesses steht; sie hat den gegenwärtig anhängigen Streit um die Grundlegung der Mathematik hervorgerufen. Der Verf. hat schon im Jahre 1892, in einer Rezension in den »Göttinger Gelehrten Anzeigen« darauf eine verneinende Antwort gegeben, die in dem vorliegenden Werke ausführlich begründet wird. Man kann danach, sei es mittels der Dedekindschen »Schnitte«, sei es anderswie, die irrationalen Zahlen einwandfrei definieren und die Rechnung mit ihnen begründen. Aber man kann nicht »die Gesamtheit aller Irrationalzahlen rein arithmetisch erhalten . . . Bedenkt man, daß die Definition jedes Schnittes ein besonderes Gesetz erfordert, so bedeutet der Begriff der Gesamtheit aller Schnitte, daß wir glauben, uns die Gesamtheit aller der Gesetze, die noch einer gewissen Forderung entsprechen, denken zu können. Eine solche gänzlich unbestimmte Gesamtheit dürfte aber einen unzulässigen Begriff vorstellen; demgemäß bin ich der Ansicht, daß das Kontinuum nicht arithmetisch erzeugt werden kann« (S. 194). »Rein logisch kann man also nicht beweisen, daß das Kontinuum mit seinen Axiomen niemals auf einen Widerspruch führen kann« (S. 351). Bis hierher stimmt der Verf. in seiner Grundauffassung mit den sog. »Intuitionisten« Brouwer und Weyl im Wesentlichen überein. Aber er nimmt sofort darauf eine überraschende Wendung. Er fährt nämlich wörtlich fort: »Trotzdem werden die wenigsten bereit sein, auf die Teilgebiete der Mathematik, die vom Kontinuum Gebrauch machen, zu verzichten. Man kann ohnehin für die Einführung dieses Begriffs nicht nur Erfahrungstatsachen (? d. Ref.), sondern vielleicht auch innere Gründe geltend machen, und wenn man überhaupt eine Form als »reine Anschauung a priori« im Sinne von Kant oder als eine Art von »Platonischer Idee« gelten lassen will, so dürfte sich dazu die Idee des einfachen Kontinuums eignen« (S. 357—358). An dieser Stelle müssen wir, als der einzigen des Buches, prinzipielle Bedenken gegenüber der Auffassung des Verf. hegen. Es erscheint uns gänzlich unmöglich, das Kontinuum zuerst als einen unvollziehbaren Begriff hinzustellen und dann doch nachträglich als »intuitive Urform«, als »Platonische Idee«, wieder einzuführen — letzten Endes nur aus dem pragmatischen Grunde, um die klassische Analysis in ihrem hergebrachten Umfang retten zu können. Dies widerspricht gänzlich der sonstigen vorsichtig-kritischen Haltung des Verf. und erscheint als ein nicht zu begründender Gewaltakt. Trotz der Versicherung des Verf., daß für die Annahme des Kontinuums im Gegensatz

Digitized by Google

zu anderen »ursprünglichen unendlichen Gesamtheiten«, wie z. B. der sog. »2. Zahlenklasse« Cantors, »innere und äußere Gründe sprechen«, kann sich der Ref. von einem derartig durchgreifenden »inneren« Unterschied nicht überzeugen [1]). So sehr man die sonstigen feinsinnigen Analysen der synthetischen Begriffsbildung, die der Arithmetik zugrunde liegt, besonders von einem phänomenologischen Gesichtspunkt aus begrüßen muß, so entschieden muß man sich gegen einen derartigen intuitiven Ansatz en bloc wenden, dessen phänomenologische Analyse grundsätzlich unmöglich ist. Es ist ein großes Verdienst des Verf., schon seit 1892 die Trennungslinie gesehen zu haben, die die Arithmetik von der üblichen Theorie des Kontinuums (nach Dedekind u. a.) trennt. Aber diese Leistung wird um ihre schönste Frucht gebracht, wenn man daraus nicht rücksichtslos die notwendigen Konsequenzen zieht — dahingehend, daß derjenige Teil der Analysis, der sich mittels der Begriffe der Arithmetik des Endlichen und Endlosen begründen läßt, auch rein arithmetisch zu begründen ist (welche Begründung gegenwärtig von Weyl und Brouwer in Angriff genommen wird), während für den übrigen Teil der reinen Mathematik andere Methoden gewählt werden müssen (zu denen vielleicht die neuesten Arbeiten Hilberts und seiner Schüler den Weg weisen). Es soll nicht völlig von der Hand gewiesen werden, daß für die letztere Aufgabe vielleicht auch die Einführung neuer intuitiver »Urformen« über die rein arithmetische der endlosen Folge hinaus in Frage kommen könnte. Aber man darf diese Formen nicht eher einführen, als bis die Reichweite einer rein arithmetischen Begründung genau bestimmt ist. Man kommt damit gewissermaßen zu einer axiomatischen Problematik höherer Ordnung, vergleichbar mit gewissen

1) Der Verf. sagt (S. 556): »Die nicht gesetzmäßigen unendlichen Gesamtheiten stellen mathematisch nicht verwendbare, nicht klare und deutliche Begriffe dar.« Und fügt dann die Anmerkung hinzu: »Es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß einige zunächst als unbestimmt und deshalb unzulässig erscheinenden Gesamtheiten nachher doch wieder synthetisch hergeleitet werden können, wenn man, wie ich es empfehlen möchte, sich entschließt, das Kontinuum als eine apriorische Form anzuerkennen und es bei mathematischen Gedankenkonstruktionen zu benützen. Dadurch gewinnt man z. B. die Gesamtheit der reellen Zahlen zwischen 0 und 1, damit dann auch diejenigen dieser Zahlen, die nicht rational sind. Indem man dann die zuletzt genannten Zahlen in Kettenbrüche entwickelt denkt, erhält man in den Folgen der Teilnenner dieser Kettenbrüche die Gesamtheit der »nach irgendeinem Gesetz gebildeten«, nicht abbrechenden Folgen von absoluten ganzen Zahlen.« Hier scheinen sich Text und Anmerkung geradezu zu widersprechen. Sollte nicht zum mindesten die vom Verf. gezeigte Tatsache, daß das als eine Menge von Punkten aufgefaßte Kontinuum auf eine nicht gesetzmäßige unendliche Gesamtheit führt, als »innerer« Gegengrund gegen die Annahme des Kontinuums geltend gemacht werden können? Für das Kontinuum spricht eigentlich nur, daß es auf eine fruchtbare, widerspruchsfreie Theorie führt; tut das aber auch nicht der größte Teil der Mengenlehre, die man doch sehr wohl von Paradoxien zu reinigen neuerdings verstanden hat? Weshalb also die Bevorzugung gerade des Kontinuums?

Digitized by Google

geometrischen Fragestellungen, wie etwa der nach der Tragweite des archimedischen Axioms, des Pascalschen und Desarguesschen Satzes u. dgl. Nur ist das neue Problem von eminenter philosophischer Wichtigkeit, denn man kann es so wenden: wieviel von der mathematischen höheren Analysis kann auf Grund der »rein synthetischen« Begriffe allein bewiesen werden? Wie weit kann man mit dieser rein rationalen, elementaren Begriffssynthese in das Phänomen des Kontinuums eindringen?

Und hier scheinen sich durch die Brouwersche Theorie des Kontinuums ganz neue Möglichkeiten zu eröffnen, die allerdings im Grunde auf sehr alte Anschauungen zurückgehen, die man zum mindesten bis auf Aristoteles, vielleicht sogar bis auf Anaxagoras zurückverfolgen kann.

Dem 3. Teil des Hölderschen Werkes können leider bei dem uns zur Verfügung stehenden beschränkten Raum nur wenige Worte gewidmet werden. Die geometrischen Erörterungen bringen auch nichts von ähnlich grundsätzlicher Wichtigkeit wie die arithmetischen. Es sei daher nur noch über den physikalischen Teil etwas bemerkt. Seine Tendenz ist auffallend zurückhaltend, gewissermaßen konservativ, besonders gegenüber den neuesten Entwicklungen der Physik, seit der Relativitätstheorie. Es wird mit Nachdruck auf die weitgehenden Hypothesenbildungen dieser neuen Forschungsrichtung hingewiesen und der nur indirekte und vielfach lose Zusammenhang mit der Erfahrung im Vergleich mit dem klassischen Theorientypus betont. Das mag zunächst befremden (der Verf. deutet selbst dergleichen im Vorwort an), aber auch dies ist im Grunde nur eine Konsequenz der zugrunde liegenden »sachlichen«, dem axiomatischen Formalismus abgewandten Grundhaltung. Es muß unseres Erachtens anerkannt werden, daß in die modernen physikalischen Theorien ein aprioristisches Moment in noch grundsätzlich ungeklärter Weise hineinspielt, indem bestimmte, besonders durchsichtig und harmonisch erscheinende oder sonstwie ausgezeichnete Theorien vor anderen an sich ebensogut mit der Erfahrung verträglichen Anschauungen bevorzugt werden. Dieses »materiale Apriori«, das über die bloß logische Konsequenz hinausgeht, bedarf dringend einer prinzipiellen, letzten Endes philosophischen Durchleuchtung. Die Theorien des modernen Typus scheinen gewissermaßen von einem bestimmten »Ethos« getragen zu sein und sind vielleicht mit der konkreten geistesgeschichtlichen Situation ihrer Entstehungszeit in höherem Maße verbunden, als gewisse klassische Entwicklungen, die, nur unwesentlich verändert und in neuer Weise eingeordnet, den eisernen Bestand jeglicher Physik zu bilden scheinen (eben wegen ihrer geringeren Belastung mit Hypothesen). Hier liegen noch wichtige, kaum in Angriff genommene Forschungsgebiete [1]).

Dies mag genügen, um Einiges des Wichtigsten aus dem reichen Inhalt

1) Derartiges hat neuerdings auch H. Weyl (Math. Zeitschrift Bd. 20 S. 149 f.) angedeutet.

Digitized by Google

des Werkes anzudeuten. Erwähnt seien noch die beiden Anhänge: eine sehr geistvolle Studie über das schwierige Thema der »Kunst der Untersuchung« in der Mathematik und ein kritischer Abschnitt »Paradoxien und Antinomien«, der von Nichtmathematikern mit besonderem Interesse gelesen werden wird, aber auch dem Fachmann manches Neue bietet. Im ganzen darf gesagt werden: keiner der sich ernstlich um die Philosophie der Mathematik bemüht, wird an dem sehr bedeutenden Buch vorübergehen können, und jeder, der sich in die freilich, trotz der didaktisch sehr geschickten Darstellung, oft nicht leichten Gedankengänge hineinarbeitet, wird einen reichen, dauernden Gewinn davon tragen.

Oskar Becker (Freiburg i. Br.)

Adolf Fraenkel, Einleitung in die Mengenlehre. 2., vermehrte Auflage. Berlin 1923. 251 S.

Diese von einem Mathematiker geschriebene, aber nicht bloß für Mathematiker bestimmte Einführung in das Gebiet des Unendlichgroßen verfolgt keinerlei philosophische Absichten. Der Verf. setzt lediglich »Interesse an der mathematischen Begründung des Unendlichgroßen« und »Geduld, um sich in die etwas abstrakten Gedankengänge hineinzufinden« voraus. Trotzdem wird man sagen dürfen, daß das Buch für einen philosophischen Leserkreis noch seine besondere Bedeutung hat. Nicht nur, daß der geniale Begründer der Mengenlehre, Georg Cantor, von philosophischen Spekulationen über das Unendliche beeinflußt war, sondern auch im Verlaufe der weiteren Entwicklung seines großen Werkes zeigte es sich immer wieder, daß hier ein Gebiet vorliegt, wo Mathematik und Philosophie sich berühren. Die mengentheoretischen Paradoxien, die Cantor noch selbst erkannt, aber nicht mehr öffentlich zur Sprache gebracht hat (am bekanntesten davon ist das Russellsche Paradoxon geworden), sind zugleich Antinomien innerhalb der formalen Logik selbst, stellen also auch philosophische Probleme dar. Ebenso hat die Methode ihre Ueberwindung innerhalb der Mathematik selbst, Zermelos axiomatische Grundlegung der Mengenlehre, eine philosophische Seite. In neuester Zeit aber ist es zu der sogenannten »neuen Grundlagenkrise der Mathematik« gekommen, d. h. zu dem Kampfe zwischen dem von Brouwer und Weyl verfochtenen »Intuitionismus« gegen den traditionellen mathematischen Formalismus, den seinerseits mit neuen logischen Mitteln Hilbert und seine Schüler zu verteidigen unternommen haben. Dieser Streit hat eine entscheidende Bedeutung für die Philosophie der Mathematik; es drückt sich vielleicht in ihm nichts anderes aus als der Kampf der Phänomenologie gegen die älteren argumentierenden Richtungen, und gewisse Ueberlegungen Hilberts scheinen in Beziehung zu der neu aufblühenden dialektischen Bewegung unserer Zeit zu stehen. Wie dem auch sei, niemand wird die Wichtigkeit des Gegenstandes verkennen und es ist ein besonderes Verdienst des vorliegenden Buches, in der neuen Auflage diesen Grundlagen-

Digitized by Google

streit zum ersten Male in seinen wichtigsten Zügen in klarer und auch für den Laien durchaus verständlichen Form dargestellt zu haben. Orientiert ist die Darstellung an der Aufgabe der axiomatischen Begründung der Mengenlehre, die der Verf. auch selbst in wichtigen Punkten weiter gefördert hat (genannt sei der Nachweis der logischen Unabhängigkeit des sog. Zermelo schen Auswahlaxioms von den übrigen mengentheoretischen Axiomen). Die Eigenart dieser axiomatischen Begründungsart ist mit besonderer Liebe hervorgehoben; Aufmerksamkeit von seiten der Logiker verdient vor allem die Charakteristik der sog. »mathematischen Existenz« von diesem axiomatischen Standpunkt aus — der allerdings durchaus nicht der einzig mögliche ist. Es ist bei dieser offenkundigen Sympathie des Verf. für die formalistische Partei im Grundlagenstreit besonders die Gerechtigkeit hervorzuheben, die er dem gegnerischen intuitiven Standpunkt zuteil werden läßt und die Vorsicht, mit der er am Schlusse seines Buches das Fazit seiner Erwägungen zieht. Diesem philosophisch interessantesten Teil (der übrigens auch eine mathematische Kritik gewisser Meinungen der Marburger Schule enthält) geht eine dem älteren, mehr konstruktiven Standpunkt Cantors selbst entsprechende Darstellung der Grundzüge der Mengenlehre voraus, die nicht nur historisch von Wichtigkeit ist, sondern auch als in didaktischer Hinsicht außerordentlich geschickt und zweckmäßig anerkannt werden muß, wie es denn überhaupt dem Verf. in seltener Weise gelungen ist, den Anforderungen der Gemeinverständlichkeit und der wissenschaftlichen Gründlichkeit in gleicher Weise gerecht zu werden. Reichhaltige Literaturangaben, auch historischer Art (für den Philosophen ist wertvoll ein Hinweis auf neuentdeckte mathematische Leistungen Bolzanos) und ein Sachregister erhöhen die Brauchbarkeit des Buches, das vor allem zur Orientierung über die aktuellsten Fragen der Philosophie der Mathematik bestens empfohlen werden kann — obwohl es oder vielleicht gerade weil es eigentlich gar nicht »philosophisch« ist. O. B.

Aloys Müller, Der Gegenstand der Mathematik mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie. Braunschweig 1922. (94 S.)

Das kleine Buch unternimmt es, auf Grund der Rickert schen Philosophie »eine Charakteristik des Gegenstands der Mathematik in ihrem ganzen Bereiche« zu geben. Wenn dabei kurzweg von »moderner Gegenstandstheorie« geredet wird und damit doch nur die Rickert-Lask sche Kategorienlehre gemeint ist, so ist dies in Anbetracht etwa des Kreises um Meinong und auch in gewissem Sinne der phänomenologischen »Ontologie« irreführend. Die zugrundegelegten philosophischen Anschauungen und Theorien werden nicht zur Erörterung gestellt, vielmehr als geltend einfach hingenommen. Dieses Verfahren kann man einem derartigen, auf ein bestimmtes Spezialgebiet bezüglichen und dazu wenig umfangreichen Werke nicht zum Vorwurf machen. Indessen

Digitized by Google

wird man gespannt sein, zu erfahren, ob sich vielleicht rückwärts aus dem Gelingen oder Mißlingen der philosophischen Interpretation mathematischer Sachverhalte Schlüsse ziehen lassen auf die Fruchtbarkeit der Rickertschen Betrachtungsweise. Nun ist als unzweifelhaft wertvoll anzuerkennen, daß der Verf. überhaupt bestrebt ist, nach dem Gegenstande der Mathematik und seinen verschiedenen konkreten Formen zu fragen. Eine solche Frage aufzuwerfen, ist bei der innerhalb der Mathematik selbst vielfach verbreiteten formalistischen Auffassung heute keine Selbstverständlichkeit; es gehört sogar ein gewisser Mut dazu. Dasselbe gilt von den Versuchen des Verf., die Gegenstände der Logik und formalen Mathematik, der Physik und der Geometrie usw. voneinander durch bestimmte Kriterien zu unterscheiden. Aber freilich ist zu bezweifeln, ob auf dem Wege, den der Verf. einschlägt, eine Lösung, ja überhaupt eine philosophisch korrekte Formulierung der aufgeworfenen Fragen möglich ist. Es ist eine sehr mißliche Sache, die Frage nach der spezifischen Eigentümlichkeit einer bestimmten Gegenständlichkeit durch eine Art Klassifikation, etwa wie in der beschreibenden Naturwissenschaft, beantworten zu wollen. Noch schlimmer ist es, wenn man für diese Klassifikation sich im wesentlichen an die Kategorien eines bestimmten philosophischen Systems bindet, das die Motive für die Aufstellung gerade dieser Kategorien aus ganz anderen Erfahrungsbereichen geschöpft hat als aus dem konkret in Frage stehenden. So wird etwa die Frage des Verhältnisses von Zahl und Zeit kurzerhand und offenbar etwas obenhin damit beantwortet, daß gesagt wird, Zahlen seien etwas »Unsinnliches«, also zeitlos; sie seien aber offenbar nichts »Geltendes« wie Sätze, also käme ihnen die »Wirklichkeitsform« des »idealen, zeitlosen Seins« zu. Es wird durchaus verkannt und es kann auch gar nicht vom Gesichtspunkt des Verf. aus gesehen werden, daß das Problem von Zahl und Zeit seit Kants genialem Lösungsversuch (im Schematismuskapitel der Vernunftkritik) bis heute noch nicht entscheidend gefördert worden ist. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß es im Zusammenhang mit dem von Brouwer aufgestellten Begriff der frei werdenden Zahlfolge, für die der Zeitcharakter wesentlich erscheint, binnen kurzem zu den aktuellsten Problemen der Philosophie der Mathematik gehören wird. Nun soll über die Lösung dieses schwierigen Problems hier gar nicht diskutiert werden, aber es soll mit Eindringlichkeit darauf hingewiesen werden, daß es für den Gesichtspunkt des Verf. als Problem überhaupt völlig verschwindet — auf Grund der vorausgehenden Annahme der Rickertschen Unterscheidung »sinnlich — übersinnlich — unsinnlich«. Dies eine Beispiel stehe für viele; es erscheint uns grundsätzlich unmöglich, mittels einer Teilung der Welt in Fächer, denen bestimmte allgemeine Eigenschaften zugeordnet werden (dies kommt in den tabellarischen Uebersichten, in die der Verf. häufig seine philosophischen Ergebnisse kleidet, besonders deutlich zum Ausdruck), zu einem eigentlichen Ver-

Digitized by Google

ständnis der Seinsweise einer Gegenständlichkeit vorzudringen. Das erfordert in erster Linie eine der Eigenart der jeweiligen Gegenständlichkeit angepaßte, sie nicht auf Grund starrer Prinzipien vergewaltigende Begriffsbildung — welche Forderung allerdings leichter zu erheben als zu erfüllen ist. So mag das recht prägnant und leichtverständlich geschriebene Heft für Anhänger der Rickertschen Philosophie eine willkommene und sachgemäß durchgeführte Anwendung ihrer Grundprinzipien auf das mathematische Gebiet sein (im einzelnen wäre vor allem der jetzt in 2. Auflage vorliegende Aufsatz Rikkerts »Das Eine, die Einheit und die Eins« zu vergleichen), — das übrige philosophische Publikum wird zwar den Ausführungen des Verf. die Anerkennung für eine klare und sehr lesbare Uebersicht über das mathematische Problemgebiet vom Rikkertschen Standpunkt aus nicht versagen können, aber doch eine wirkliche sachliche Förderung der immer dringlicher werdenden großen Grundlagenprobleme der Mathematik und Physik (die nur mit einer viel vorurteilsloseren und die in Frage stehende Gegenständlichkeit aus ihrer frei erblickten Eigentümlichkeit heraus begreifenden Methode geleistet werden könnte) vermissen müssen. O. B.

von Kries, Logik. XV und 732 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

Ich habe die Empfindung, daß dies eigenartige und gedankenreiche Buch nicht die Wirkung gehabt hat, die ihm seiner Bedeutung nach hätte zukommen müssen. Und meine weitere Vermutung geht dahin, daß dieser Mangel an Wirkung mit dem ungünstigen Moment der Publikation des Buches zusammenhängt. Es ist während des Krieges erschienen und in dieser Zeit zogen die ungeheuren Peripetien des Völkerdramas so sehr die Blicke auf sich, daß selbst eine bedeutende Erscheinung, die sich nicht direkt auf die Lebensfrage der Nation bezog, in Gefahr war, unbeachtet zu bleiben; inter arma silent litterae. Aus diesen Erwägungen möchte ich, von dem gewöhnlichen Usus abgehend, an dieser Stelle auf das schon vor längerer Zeit erschienene Buch aufmerksam machen, denn es ist meine Ansicht, daß es uns Wichtiges und Eigenartiges genug zu sagen hat, um eine solche Ausnahme zu rechtfertigen.

Der Gedankenzusammenhang, in dem die Logik v. Kries' steht, ist leicht ersichtlich. Es ist eine Logik, die auf Kantischer Grundlage steht, ja noch näher, es sind Probleme, die in der »Kritik der reinen Vernunft« behandelt sind, die bestimmend für die Grundgedanken dieser Logik geworden sind. Mit dieser Feststellung ist zu gleicher Zeit der Hauptvorzug des Buches und seine von dem Autor wohl empfundene, aber nicht abgelehnte, sondern geflissentlich betonte Einseitigkeit gegeben. Es fehlt eine jede Logik der Werturteile, also der Ethik, Aesthetik, Religion usw. Eine scheinbare Ausnahme bilden nur die juristischen Urteile, die mit großer Feinheit behandelt werden, aber diese Ausnahme ist eben nur scheinbar. Sie werden Objekt der Betrachtung nur insofern sie auf Feststellung von Tat-

Digitized by Google

sachen gehen, was allerdings bei fast allen juristischen Urteilen der Fall sein dürfte, aber das, womit sie über diesen Bereich hinausgehen und was für viele wohl erst ihr eigentlich juristisches Wesen konstituieren dürfte, bleibt, getreu dem Prinzip des Autors, in seiner Logik fast unberücksichtigt. Der Grund für diese Beschränkung ist eben m. E. in der Theorie Kants zu suchen, daß der Charakter des eigentlichen Wissens dem Gebiet möglicher Erfahrung allein gewahrt bleiben müsse und daß eine Theorie des Wissens nur auf diesem sichern Boden dauernde Erfolge zu verzeichnen haben würde.

Innerhalb des also gewonnenen beschränkten Gebietes werden nun die Aufgaben, die sich eine Logik des Begreifens der Wirklichkeit stellen kann, so eingehend und so tiefschürfend behandelt, wie es vorher in keiner Darstellung der Logik geschehen ist. Man hat immer wieder gegen Kant eingewendet, daß der materiale Faktor der Erfahrung bei ihm nicht zu seinem Recht kommt, sondern mehr in Bausch und Bogen hingenommen als eigentlich analysiert wird. Dieser Vorwurf trifft Kant nicht, denn dies Desiderat lag gänzlich außerhalb der Aufgabe, die er sich selber gestellt hatte. Zuzugeben ist aber, daß bei einer ausgearbeiteten Wissenschaftslehre, welches die »Kritik der reinen Vernunft« eben nicht sein will, auch diese Aufgabe gelöst werden muß und die meisten modernen Logiken haben sich dieser Lösung mit mehr oder minder Glück anzunähern versucht. Niemand aber hat sie so prinzipiell angefaßt und bearbeitet, als v. Kries. Die Lebensarbeit des Verf., des berühmten Biologen, hat hier gewissermaßen noch außerhalb des eigenen Feldes reifste und schönste Frucht getragen.

Schon die Grundgegenüberstellung v. Kries' zwischen Tatsachenurteilen und Reflexionsurteilen zeigt diese volle Berücksichtigung des empirischen Faktors, aber freilich auch die Einsicht, daß er allein und sich selbst überlassen ganz unfähig ist, zum Fundament des stolzen Baus der modernen exakten Naturwissenschaft zu dienen. Denn auf diese vorwiegend ist der Blick des Autors ebenso wie der Kants gerichtet, und hier treffen wir sofort auf einen äußerst fruchtbaren und glücklichen Gedanken, der auf die verschiedensten Probleme angewendet, ganz dazu geeignet ist, Licht in die verschlungenen Kontroversen der heutigen Wissenschaft, wie z. B. die der nicht-euklidischen Geometrie und der Relativitätstheorie, zu bringen. Allerdings ist dazu eine gewisse Weiterbildung des kantischen Standpunkts notwendig, wie ihn inzwischen in einer besonderen Arbeit »Kant als Naturforscher« v. Kries historisch im einzelnen begründet hat. Wenn nämlich alle Erfahrung in letzter Instanz darauf beruht, daß die Tatsachenurteile von der einfachsten Form: ein Körper k befindet sich zu einer bestimmten Zeit t in einem bestimmten Raum r, unter den Gesichtspunkt allgemeiner Relationsurteile gebracht wird, so ist ganz abgesehen davon, daß in t und r bereits allgemeine Relationen eingehen, nämlich eben die der Zeit und des Raumes, die Ansicht Kants nicht mehr aufrecht zu erhalten, daß es eben nur eine mögliche Art gibt, in der diese Subsumption

Digitized by Google

vorgenommen werden kann, und daß diese Art eben die ist, in der unsere Newtonisch fundierte Naturwissenschaft diese Subsumption vornimmt. In ebenso fesselnder wie überzeugender Art führt v. Kries demgegenüber seine Ansicht durch, daß an sich in den allgemeinen Relationsurteilen auch noch sehr viel andere Möglichkeiten angelegt sind, deren Durchführung uns zwar nicht über den prinzipiellen Standpunkt Kants hinausführen würde, aber zu einer Reihe von möglichen Naturwissenschaften führen würde, die sich bis in die letzten Prinzipien hinein sehr entschieden von der heute ausgebildeten Naturwissenschaft unterscheiden würde. Das ist etwas ganz anderes, als die halb skeptischen Ausführungen, in welchen die bekannten Untersuchungen Poincarés gipfeln, denn die Gesetze dieser hypothetischen Naturwissenschaften würden genau in demselben Sinne Naturgesetze sein, wie Kant dieses verlangt hatte und, sie würden unter genau demselben höchsten Gesichtspunkt stehen, daß Natur das Dasein der Dinge ist, sofern es nach allgemeinen Gesetzen erkannt wird. Es wäre wiederum dasselbe Unternehmen, das räumlich-zeitlich bedingte Tatsachenurteil als einen Spezialfall eines allgemeinen Relationsurteils zu begreifen.

Es ist nicht zu verkennen, wie in diesen methodologischen Gesichtspunkten die ersten Untersuchungen, mit denen in den 80er Jahren der Verf. zum ersten Male sich mit durchschlagendem Erfolg an ein Problem der allgemeinen Wissenschaft gewagt hat, die Untersuchungen über »die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung« hier in der fruchtbarsten Weise weiter fortgewirkt haben und zu immer größerer Fruchtbarkeit gesteigert worden sind. Die streng kritische Auffassung der Wahrscheinlichkeit zeigt hier in der Diskussion über die Zulässigkeit solcher Wissenschaftsgebilde, wie sie vorher besprochen waren, ihre weitgehende Anwendbarkeit. Aber zugleich ergibt sich aus dieser streng an ihren Zweck der Ermöglichung von Wissenschaft gebundenen Auffassung der Logik eine sehr originelle Vereinfachung des komplizierten Urteils- und Schlußapparates, den die rein formale Logik ausgebildet und den Kant ohne weiteres in seine ganz anders geartete Logik mit übernommen hatte. Daß hierbei einige Schlußformen der meist recht stiefmütterlich behandelten dritten Figur sich als gerechtfertigt erweisen, ist eine nachdenkliche Tatsache.

Ich fühle es selber am tiefsten, wie wenig diese kurzen Bemerkungen dem Gedankenreichtum des schönen Buches in irgendwelcher Weise gerecht werden konnten. Ich habe es nur als meine Aufgabe betrachtet, den Ort, an welchem diese merkwürdige Insel liegt, für den Gebrauch der Forschungreisenden einzutragen; sie nach jeder Richtung hin zu durchforschen und ihren Reichtum an Bodenschätzen zu verwerten, ist die Aufgabe dieser Forschungsreisenden selber, welche bisher, infolge widriger Zeitumstände, verhindert waren, diese Eintragung selber vorzunehmen.

Erlangen. Dr. Paul Hensel.

Thorndike Lynn, Ph. D., A History Of MagicAnd Ex-

Digitized by Google

perimental Science, during the first thirteen centuries of our era. New York 1923. 2 Bde., 8°. XL, 835, 1026 S.

Das Wort Magie umfaßt im Sinne des Verfassers alle okkulten Künste und Wissenschaften, Formen des Aberglaubens und den gesamten Bereich der Folklore. Man könnte es wohl durch die Bezeichnung »Pseudowissenschaften« ersetzen. Ihre Entwicklung, soweit von einer solchen die Rede sein kann, wird von Thorndike durch die dreizehn Jahrhunderte nach Christi Geburt, d. h. von Plinius bis zu den Autoren des beginnenden XIV. Jahrhunderts verfolgt, nachdem er ihre Anfänge in der vorchristlichen Zeit bei den alten Kulturvölkern kurz dargelegt hat. Ein ungeheueres, dem Umfang nach kaum zu übertreffendes Material aus der Literatur und aus zahlreichen gedruckten und ungedruckten Quellen wird kritisch verarbeitet, und man wird das mit einem bequemen Autoren- und Sachregister versehene Buch als Materialsammlung mit Nutzen verwenden. Wieweit freilich bei der Beurteilung jedes Autors, der sich mit »Magie« in diesem Sinne beschäftigt hat, das Richtige getroffen wurde, könnte nur bei einer bis ins Detail gehenden Ueberprüfung festgestellt werden. Unrichtigkeiten in der eine unzulängliche Literaturkenntnis aufweisenden Behandlung Arnalds von Villanova, dem mit ungenügender Begründung sicher echte Traktate abgesprochen und apokryphe zugesprochen werden, mahnen zur äußersten Vorsicht. Den Schlußfolgerungen des Verfassers, die ihn zu einer gerechten Beurteilung der vielverkannten mittelalterlichen Wissenschaft führen, der die naturwissenschaftliche Weltanschauung manche Möglichkeit offen ließ, so daß ihre »Magie« in den rationellen Wissenschaften aufgehen und mit der experimentellen Naturwissenschaft aufs innigste verknüpft werden konnte, und die ihr auf die in der menschlichen Psyche überhaupt haftenden Wurzeln der Magie, die ihre Spuren auch beim modernen Menschen zeigt, hinweisen, kann man nur beistimmen. So neu, wie der Verfasser anzunehmen scheint, sind seine Resultate allerdings nicht; gerade die deutsche Historik der Wissenschaften hat das in vielen Einzelarbeiten ergeben. Ich wüßte auch nicht, womit die Behauptung (Bd. I, S. 30) zu begründen wäre, daß gerade die Deutschen gelehrt hätten, alle Fortschritte der Naturwissenschaften vor der Neuzeit liefen zusammen und endigten mit Aristoteles und dem Hellenismus.

Diepgen, Freiburg i. Br.

Der Verlag Philipp Reclam hat zur Feier des Kant-Jubiläums die altbewährte Kehrbachsche Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft in neuer Bearbeitung aufgelegt. Dr. Raymund Schmidt, der jetzige Herausgeber, hat sich durch die große Sorgfalt, mit der er seine Aufgabe gelöst hat, um die Kant-Forschung verdient gemacht. Er hat den Text der ersten Auflage (A) zugrunde gelegt und die Abweichungen der zweiten bis fünften Originalausgabe, sowie die Konjekturen der wichtigsten sonstigen kritischen Ausgaben unter dem Text vermerkt. Die berühmte, von der ersten

Digitized by Google

Auflage so wesentlich abweichende, zweite Darstellung der transzendentalen Deduktion, sowie diejenige der Paralogismen aus B hat er nicht wie Kehrbach als Supplemente hinten angefügt, sondern im Texte den entsprechenden Stücken von A zur Seite gestellt, so daß sich beide Fassungen bequem nebeneinander lesen lassen. Eine vergleichende Tabelle der Paginierungen der bekanntesten und verbreitetsten Texteditionen gestattet, die parallelen Stellen leicht und schnell aufzusuchen; die Seitenzahlen der ersten Ausgabe finden sich jeweilig am Fuße der Seiten. Jeder Leser dieser neuen Kritik der reinen Vernunft wird dem Herausgeber für die von ihm geleistete »Mönchsarbeit« (wie er sie selbst nennt) dankbar sein.

Raymund Schmidt hat ferner für denselben Verlag, ebenfalls im Zeichen des Kant-Jubiläums, die »Briefe über die Kantische Philosophie« von Carl Leonhard Reinhold neu besorgt. Auch diese Gabe wird jeden, der die Briefe kennt und liebt, aber bisher nicht hat erwerben können (sie sind seit der 2. Auflage 1790/92 nicht mehr erschienen), höchlichst erfreuen. Reinhold hat diese für die Kantische Philosophie werbenden Ausführungen unter dem unmittelbaren Eindruck der tiefen Wirkung niedergeschrieben, die auf ihn, den entlaufenen Klosterschüler, die Lektüre der Kantischen Schriften ausgeübt hatte. Er war der erste, der erkannte, daß die Revolution, die von diesen Schriften ausging, nicht nur das erkenntnistheoretische Denken betraf, sondern vor allem das ethische; er hat so die Wendung vorbereitet, die der deutsche Idealismus in Fichte nahm. Mit Recht nennt der Herausgeber daher die Briefe »ein philosophisches Dokument von größter historischer Bedeutung«. K.

Digitized by Google

Digitized by Google

VOM ANFANG DER PHILOSOPHIE[1]).

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

I.

Die drei Begriffe des Anfangs.

»In neuern Zeiten erst ist das Bewußtsein entstanden, daß es eine Schwierigkeit sei, einen Anfang in der Philosophie zu finden, und der Grund dieser Schwierigkeit, sowie die Möglichkeit, sie zu lösen, ist vielfältig besprochen worden. Der Anfang der Philosophie muß entweder ein Vermitteltes oder Unmittelbares sein, und es ist leicht zu zeigen, wie es weder das Eine noch das Andere sein könne; somit findet die eine oder die andere Weise des Anfangens ihre Widerlegung.«

Mit diesen Worten beginnt Hegel das erste Buch seiner »Wissenschaft der Logik« und erörtert dann das Problem des Anfangs der Philosophie genauer. Wir haben keine Veranlassung, auf seine Gedanken weiter einzugehen, sondern heben nur die Behauptung heraus, daß der Anfang entweder ein Vermitteltes oder ein Unmittelbares sein müsse, und daß er weder das Eine noch das Andere sein könne. Läßt das sich sachlich begründen, oder entsteht die Schwierigkeit, von der Hegel spricht, nicht vielmehr dadurch, daß das Wort »Anfang« mehrdeutig ist, und daher ein vermittelter »Anfang« in der einen Bedeutung eventuell sehr wohl mit einem unmittelbaren »Anfang« in der anderen Bedeutung verbunden werden kann?

1) Die Abhandlung steht im engen Zusammenhang mit Gedanken, die ich unter dem Titel »Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare« in dieser Zeitschrift (Bd. XII, S. 235 ff.) veröffentlicht habe. Doch bildet sie nicht die Fortsetzung des dort Gesagten, sondern gibt, wie schon ihr Titel vermuten läßt, das, was dem früher Gedruckten begrifflich noch vorangeht, dort aber nur ganz kurz angedeutet werden konnte.

Digitized by Google

Jedenfalls wird man gut tun, genau anzugeben, was man unter Anfang versteht, bevor man das Problem des Anfangs der Philosophie behandelt, und da zeigt sich dann zuerst eine doppelte Bedeutung, welche mehr noch als in der deutschen Sprache im Griechischen und Lateinischen zum Ausdruck kommt. Unter »Arche« und »Prinzip« versteht man in der Philosophie nicht so sehr das zeitlich Erste, als vielmehr das, was begrifflich allem anderen »vorangeht«. Wir wollen das Fremdwort Prinzip ohne weiteren Zusatz, wie es üblich geworden ist, nur für ein begrifflich Erstes verwenden und davon den bloß zeitlichen Anfang trennen. Dann ergibt sich die Möglichkeit, zu sagen: der zeitliche Anfang der Philosophie müsse zwar etwas Vermitteltes sein, ihr begrifflicher Anfang oder ihr Prinzip könne dagegen trotzdem etwas Unmittelbares bleiben.

Doch ist mit dieser Unterscheidung die Zahl der Bedeutungen, welche das Wort »Anfang« haben kann, noch nicht erschöpft. Man muß, auch wenn man von einem bloß zeitlichen Anfang absieht, sich fragen, ob man an den Anfang der W e l t oder an den Anfang des S y s t e m s denken will. Beide Anfänge können eine begriffliche Priorität haben und etwas Unmittelbares sein, aber die Art ihrer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit ist eventuell sehr verschieden. Das läßt sich vielleicht am einfachsten durch eine geschichtliche Erinnerung klarmachen. Das Suchen nach dem Prinzip der W e l t ist so alt wie die Philosophie. Das Bewußtsein dagegen, daß es eine Schwierigkeit sei, für den Aufbau des S y s t e m s einen G e d a n k e n zu finden, der begrifflich allen andern Gedanken vorangeht, ist, wie Hegel mit Recht bemerkt, erst in neueren Zeiten von maßgebender Bedeutung geworden.

Wenn z. B. die griechischen Philosophen nach der Arche fragten, wollten sie wissen, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Sie suchten also nach dem Prinzip alles S e i n s oder, wie Hegel sagt, nach dem »objektiven Anfang aller Dinge«. Der wurde als Wasser oder als Luft, als Apeiron oder als Nus bestimmt. Diese »Arche« steht insofern am »Anfang« der Welt, als alles andere Sein aus ihr erst folgt, und sie muß zugleich als das Unmittelbare gelten, im Vergleich zu dem das übrige Sein zu etwas nur Vermitteltem herabsinkt. In solcher Weise hat dann jede umfassende Philosophie nach dem Weltanfang als dem Weltprinzip und damit nach dem Unmittelbaren als dem aus einem anderen Sein nicht mehr Abzuleitenden gesucht. Man kann das Weltprinzip dabei auch an die Spitze der Darstellung bringen und damit zum zeitlich Ersten machen, wie z. B. das Johannesevangelium es mit dem Satz: »Im Anfang war der Logos«, tut. Doch bleibt eine Koinzidenz von zeitlichem

Digitized by Google

Anfang und Prinzip des Seins etwas Zufälliges. Es ist für den Weltgrund selbst unwesentlich, ob die Darstellung faktisch mit ihm beginnt.

Gibt es nun außer diesen zwei Anfängen noch einen dritten? Was meinten die Philosophen der neueren Zeit, wie z. B. Descartes, wenn sie nach dem begrifflich notwendigen Anfang ihres Denkens suchten? Damit war nicht das zeitlose Prinzip alles Seins gemeint, aber auch nicht nur der erste Satz der Darstellung, sondern man fragte nach dem Gebilde, an das man zuerst zu denken hatte, wenn man das System der Philosophie aufbauen wollte. Der Gedanke an das logisch Unableitbare und insofern Unmittelbare sollte das erste Glied des Systems sein, der Grundstein, auf dem alle folgenden Gedanken ruhten. Er war daher zuerst festzulegen, konnte aber dem Grundprinzip des Seins noch sehr fernstehen. Daher muß die Frage, womit die Welt selbst »anfängt«, von der Frage, was bei ihrer Darstellung im System an den Anfang gehört, sorgfältig geschieden werden, obwohl beide Fragen sich nicht auf einen bloß zeitlichen Anfang, sondern auf eine begriffliche Priorität beziehen, ja beide etwas Unmittelbares meinen, da auch das erste Glied des Systems nicht aus andern Gliedern abzuleiten ist.

Wir haben im ganzen also drei Bedeutungen des Wortes Anfang auseinanderzuhalten: erstens den zeitlichen und zufälligen Anfang oder den Ausgangspunkt, mit dem der Philosoph faktisch beginnt, und der kein Unmittelbares zu sein braucht; zweitens den begrifflichen und notwendigen Anfang, der als das logisch Unmittelbare zum Anfang des Systems gemacht wird, weil alle folgenden Gedanken auf ihm ruhen sollen; endlich drittens den Anfang, der als Prinzip alles Seins oder als Grund der Welt das sachlich oder ontologisch Unmittelbare zu nennen ist, weil aus ihm alle übrigen Weltteile herstammen. Scheidet man diese drei Begriffe des Anfangs und die damit zusammenhängenden zwei Begriffe des Unmittelbaren nicht voneinander, dann wird man nie zur Klarheit darüber kommen, womit das System der Philosophie als mit seinem ersten Gliede zu beginnen hat, um das zu leisten, was man mit Recht von einem System verlangt. Wir wollen uns im folgenden, wenn wir nach dem Anfang der Philosophie fragen, auf den an zweiter Stelle genannten Anfang des Systems beschränken und geben vorher nur noch etwas genauer an, wie dieser Anfang sich zum ontologischen Weltprinzip einerseits, zum zeitlichen oder faktischen Anfang als dem Ausgangspunkt der Darstellung andererseits verhält.

Man kann, um von allem bloß Zeitlichen zunächst abzusehen, meinen, daß Weltgrund und Systemanfang in unaufhebbarer Beziehung zueinander

Digitized by Google

stehen. Die Gliederung des Systems muß doch irgendwie der Gliederung des »Gegenstandes«, der darin dargestellt werden soll, also der Gliederung der Welt, entsprechen. Insofern darf auch der notwendige Anfang des Systems oder das logisch Unmittelbare vom Prinzip der Welt oder dem sachlich Unmittelbaren nicht ganz unabhängig gedacht werden. Noch mehr: es gibt tatsächlich Systeme der Philosophie, die das Weltprinzip schon in das erste Glied ihrer Darstellung bringen. Ist diese Reihenfolge nur zufällig? Gewiß nicht. Wir werden später selbst zu zeigen haben, worauf die notwendige Beziehung zwischen Systemanfang und Weltanfang beruht. Doch lassen wir diese Frage zunächst beiseite. Es gilt festzustellen, weshalb von einem notwendigen Zusammenfallen des logischen und sachlichen Anfangs keine Rede sein kann, und das zeigt schon die andere Tatsache, daß in manchen Systemen der Philosophie Systemanfang und Weltprinzip faktisch weit auseinander liegen.

Ja man kann noch mehr behaupten: es gibt eine Art des philosophischen Denkens, für die jedes Voranstellen des Weltprinzips als Systemanfang geradezu eine Unvollkommenheit des Systemaufbaus bedeutet. Damit stoßen wir auf den Gegensatz des Kritizismus zum Dogmatismus, wobei unter Kritizismus nicht nur die Philosophie Kants, sondern jedes philosophische Denken zu verstehen ist, das mit Hilfe logischer Begründung zum Weltprinzip allmählich vorzudringen sucht. Nur der »Dogmatiker« glaubt, es lasse sich das sachlich Unmittelbare oder der Weltgrund logisch unmittelbar beim Beginn des Weltdenkens erfassen. Der kritisch geschulte Philosoph wird im »Anfang« des Seins vielmehr das Letzte sehen, über das er sich am Beginn des Systems noch jedes Urteils zu enthalten hat. Insbesondere, ob das A zugleich das O ist, oder ob, wie manche lehren, Arche und Telos zyklisch verbunden werden können, muß zunächst völlig in der Schwebe bleiben. Erst dann bekommt der Schritt für Schritt sich vollziehende Aufbau eines Systems seinen vollen Sinn. Vom logischen Anfang aus soll der Weg allmählich zum sachlichen Anfang oder zum nicht weiter ableitbaren Weltgrund hinführen. Hielte man die beiden Anfänge oder Unmittelbarkeiten nicht auseinander, so verlöre die Entwicklung eines gegliederten Gedankengefüges ihr eigentliches Ziel, und ein System der Philosophie als eine mit Hilfe von Gründen fortschreitende Darstellung des Weltganzen könnte man entbehren. Mit dem Anfang hätte man zugleich das Ende erreicht. Deshalb ist der Anfang des Systems, jedenfalls begrifflich, streng vom Anfang der Welt zu trennen, wie berechtigt im übrigen auch die Meinung sein mag, es müsse schon bei der Bestimmung des Systemanfangs darauf Rücksicht ge-

Digitized by Google

nommen werden, daß durch die Entwicklung des Systems hindurch vom Anfang bis zum Ende der Weltgrund oder das letzte Prinzip alles Seins gesucht und schließlich gefunden werden soll.

Vollzieht man aber die Trennung der beiden Anfänge vollständig, so kann man fragen, ob das Problem des Systemanfangs dann nicht doch mit der Frage nach dem zeitlichen Anfang zusammenfällt. Ist es nicht möglich, die Darstellung der Welt in sehr verschiedener Weise aufzubauen und trotzdem schließlich in jedem Fall zu einem Gedankengefüge zu kommen, das der Gliederung der Welt selbst irgendwie entspricht, also den Zweck der Philosophie erfüllt? Bekommt dann der Systemanfang nicht etwas Zufälliges und sinkt zum bloß zeitlichen Ausgangspunkt herab, falls in ihm jeder Hinweis auf den letzten Weltgrund fehlt? Müssen wir daher nicht die zuerst angegebene dreifache Bestimmung des Anfangs wieder fallen lassen und uns damit begnügen, den zeitlichen Anfang der Darstellung, der zufällig sein kann, von dem notwendigen und zeitlosen Prinzip der Welt zu trennen?

Um hierüber zur Klarheit zu kommen, halten wir uns vor allem wieder an die Philosophie der neueren Zeit, soweit sie dem Weltproblem mit vollem Bewußtsein das Erkenntnisproblem voranstellt. Sie braucht darum nicht zu meinen, daß die Frage nach dem Prinzip des Seins sich in die Frage nach dem Prinzip des Erkennens auflöse, oder die Ontologie nur noch als Logik zu treiben sei. Sie glaubt nur, daß der Weg zur Erfassung des Weltgrundes allein durch die Klarheit über das Wesen des Welterkennens hindurchführt. Das System der Darstellung ist dann notwendig mit dem Subjekt verknüpft, das die Welt durch ein Gedankengefüge erkennen will, und die erste Frage, welche dies Subjekt sich stellt, muß daher lauten: was ist im System voranzustellen als das, was für das erkennende Subjekt sich als das Unmittelbare erweist? Damit aber wird der Begriff des logisch Unmittelbaren zu einem selbständigen Problem für den Aufbau des Systems, und die Frage danach fällt nicht mehr mit der Frage nach dem bloß zeitlichen Ausgangspunkt zusammen.

Das läßt sich besonders so deutlich machen: das erkennende Subjekt sucht Wahrheit über die Welt und verlangt für sein Denken nach einem Wahrheitskriterium. Dieses findet es in der Gewißheit, und es wird vor allem für den Anfang nach Gewißheit suchen. Dem ersten Gliede des Systems aber muß die vermittelte Gewißheit fehlen. So nimmt das Unmittelbare des Systemanfangs die Form des unmittelbar Gewissen an. Falls der Anfang, der nicht durch vorangehende Teile des Systems be-

Digitized by Google

gründet sein kann, ungewiß bleibt, schwebt alles Folgende, also das ganze System, sozusagen in der Luft. Die Darstellung muß daher mit etwas unmittelbar Gewissem beginnen, d. h. mit einem Gedanken, der in sich ruht, ohne einer Vermittelung zu bedürfen. Ein solcher Anfang des Systems kann aber nicht mehr bloß zeitlich und zufällig heißen, sondern ist als logisch notwendig ausdrücklich zu erweisen. Worin das besteht, was ohne Vermittelung als logisch Erstes in sich ruht, ergibt sich in keiner Weise von selbst, so daß es auch ohne Vermittelung gesagt werden konnte. Es muß vielmehr erst gesucht werden, und um es zu finden, sind Vermittelungen nötig.

Jetzt sehen wir unser Problem klar. Man braucht vor allem einen zeitlichen Ausgangspunkt, um von ihm zum eigentlichen Systemanfang zu kommen, und es ist zu beachten, daß man diesem Ziel in der Tat eventuell auf mehreren Wegen zustreben kann. Wenn nur das erreicht wird, was für das erkennende Subjekt sich als das logisch Unmittelbare erweist, so ist jeder Ausgangspunkt gerechtfertigt. Insofern kann der zeitliche Anfang der Philosophie zufällig genannt werden. Es hängt von der geschichtlichen Situation, eventuell auch von der individuellen Begabung oder Neigung des Philosophen ab, womit er faktisch sein Weltdenken beginnt. Gemeinsam aber bleibt allen kritischen Philosophen trotzdem die Aufgabe, ihre bloß zeitlichen Anfänge daraufhin zu prüfen, was in ihnen an unmittelbarer Gewißheit steckt, und was als vermittelt ausgeschaltet werden muß, falls man zu dem logisch Unmittelbaren als dem begrifflich notwendigen Anfang des Systems kommen will, der als erstes Glied des System-Ganzen in sich ruht und daher fähig ist, die folgenden vermittelten Glieder zu tragen.

Damit hat sich die Unterscheidung der drei Anfänge von neuem als in jeder Hinsicht notwendig erwiesen. Will man ein Beispiel, so kann man an Descartes denken. Sein Zweifel ist der zeitliche Anfang oder Ausgangspunkt, sein Sum cogitans der Anfang des Systems, und erst in der unendlichen Substanz findet er den Anfang der Welt. Das läßt sich dann so verallgemeinern: Von einem, wie wir auch sagen können, psychologischen Anfang, der sehr verschieden gestaltet sein kann, sucht der kritische Denker zunächst zum absolut Gewissen vorzudringen, um es als das logisch Unmittelbare an den Anfang des Systems zu stellen, und muß dabei das, was Anfang der Welt oder letztes ontologisches Prinzip ist, noch unbestimmt lassen.

Digitized by Google

II.

Das universale Minimum.

Von hier aus wird auch ein viel behandelter Begriff verständlich, durch den man oft versucht hat, den Anfang des Systems zu bestimmen, und dessen Erörterung in der Tat dazu dienen kann, unser Problem weiter zu klären.

Man sagt, die kritische Philosophie habe voraussetzungslos zu beginnen, und gewiß steckt darin etwas Richtiges. Aber das Wort ist zugleich mißverständlich. Wie will man zu denken auch nur anfangen, ohne irgend etwas vorauszusetzen? Ist der Anfang nicht vielmehr selbst schon Voraus-Setzung im eigentlichen Sinne, d. h. besteht das Anfangen des Systems nicht darin, daß man einen Gedanken allen anderen voraussetzt? Wollte man alle Voraussetzungen ausschalten, so käme man entweder in eine endlose Reihe oder zum reinen Nichts und könnte einen positiven Anfang des Systems nie erreichen. Jeder Anfang macht also notwendig irgendeine Voraussetzung, genauer: er ist selber Voraussetzung, d. h. der Philosoph nimmt bereits am Anfang etwas als feststehend an, und das allein kann man von ihm verlangen, daß seine Anfangs-Voraussetzung nicht auf einer weiteren Voraussetzung ruht oder durch sie erst vermittelt wird.

Will man trotzdem dem Begriff der Voraussetzungslosigkeit einen Sinn abgewinnen, so ist zu sagen: am Anfang der Philosophie dürfe nichts anderes als das Minimum dessen vorausgesetzt werden, was auch bei größter kritischer Vorsicht für das Denken der Welt unentbehrlich bleibt. So verstanden hat die Forderung der möglichst großen oder relativen Voraussetzungslosigkeit besonders dann Bedeutung, wenn man durch sie die Philosophie von den Spezialwissenschaften, d. h. von den Disziplinen, die sich auf Teile der Welt beschränken, unterscheiden will. Sie müssen spezielle Voraussetzungen machen, z. B. annehmen, daß es die Teilgegenstände, mit denen sie sich beschäftigen, als gesonderte Gebilde gibt. Sie brauchen nicht danach zu fragen, auf welchen Voraussetzungen solche Annahmen beruhen, ja sie können es nicht, falls sie nicht aufhören wollen, Spezialwissenschaften zu sein. So setzt die Physik die Körperwelt als einen für sich bestehenden Komplex ausgedehnter und aufeinander wirkender Dinge im Raum voraus, da sie sonst als Physik nicht anfangen könnte. Und mit andern Spezialdisziplinen steht es im Prinzip ebenso. Sie nehmen eine Reihe von Sätzen an, die nicht als unmittelbar gewiß in sich ruhen, ohne nach ihrer Begründung zu fragen. Bis zum

Digitized by Google

logisch Unvermittelten, nicht mehr durch andere Voraussetzungen Getragenen vorzudringen, haben sie als Teilwissenschaften keine Veranlassung. Sie schieben die Probleme, die in ihren Voraussetzungen stecken, zurück. Die Philosophie dagegen, welche Wissenschaft vom Weltganzen ist, darf so nicht verfahren. Gerade die vermittelten Annahmen der Spezialwissenschaften macht sie zum Problem, denn so allein vermag sie zu dem vorzudringen, was keiner Vermittelung mehr bedarf, weil es in sich ruht. Insofern ist die Philosophie in der Tat die voraussetzungsloseste aller Wissenschaften.

Das hat man oft erörtert, und es braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Wohl aber ist der Begriff des Minimums an Voraussetzungen vor noch einem Mißverständnis zu schützen. Es muß nämlich nicht nur ein Minimum überhaupt, sondern ein philosophisches Minimum sein, und sobald man daran denkt, kann man zweifeln, ob die Philosophie unter den Wissenschaften in jeder Hinsicht der wenigsten Voraussetzungen bedarf. Die speziellen Voraussetzungen der Teildisziplinen freilich kann sie gewiß entbehren. Braucht sie aber als Wissenschaft vom Universum dafür nicht andere Voraussetzungen, die für die Teildisziplinen nicht notwendig sind? Sie will doch das Ganze der Welt erkennen, also mehr leisten als jede Spezialforschung. Diese Aufgabe muß sie sich von vornherein stellen, und schon damit sind gewisse Voraussetzungen verknüpft, welche die Sonderdisziplinen nicht machen. Ja, kann man nicht sagen, daß mit Rücksicht auf das Maximum an Erkenntnis, das die Philosophie sich zum Ziel setzt und für prinzipiell erreichbar halten muß, sie zugleich die voraussetzungsvollste aller Wissenschaften ist?

Hier sind wir an den Punkt gekommen, wo der Zusammenhang zwischen dem Anfang des Systems und dem Anfang oder Prinzip der Welt sich zeigt, d. h. wo das letzte Ziel der Philosophie, die Erkenntnis des Weltgrundes, schon das erste Glied des Gedankengefüges bestimmt, mit dem wir den Aufbau des Systems beginnen. Es setzen nämlich die Spezialwissenschaften nur die besonderen Teile der Welt voraus, mit denen sie sich beschäftigen, die Philosophie dagegen muß voraussetzen, daß es ein Weltganzes gibt, zu dem die Teile als Glieder gehören, daß also der Welt ein letztes Prinzip zugrunde liegt, welches alle Teile zu einem gegliederten Ganzen zusammenschließt. Was das Weltganze ist, und wie es sich gliedert, bleibt am Anfang des Systems nach wie vor dahingestellt. Aber daß es ein gegliedertes Weltganzes gibt, steht für die Philosophie von vornherein fest, und insofern ist sie in der Tat die voraussetzungsvollste aller Wissenschaften zu nennen.

Digitized by Google

Wollen wir über die Bedeutung dieses Umstandes für den Systemanfang zur vollen Klarheit kommen, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die kritische Forderung nach einem Minimum an Voraussetzungen in gewisser Hinsicht unangetastet bleiben kann. Das System braucht am Anfang keine Voraussetzungen über den Inhalt der Welt zu machen, sondern hat sich auf Voraussetzungen über die Form ihrer Erkenntnis zu beschränken. Nur daran, daß sie Erkenntnis des Weltganzen überhaupt zu geben hat, muß sie denken. Das aber hat sie dann freilich bei jedem ihrer Schritte, auch bei ihrem ersten, ja besonders bei ihm zu tun, und dieser Umstand ist für die Gestaltung ihres Anfangs nicht bedeutungslos. Sie muß so beginnen, daß ihr Anfang bereits auf das Ende, d. h. auf die Erkenntnis des Weltganzen hinweist, und daraus folgt: schon das erste Glied des Systems muß einen universalen Charakter zeigen, d. h. zwar noch nicht das Ganze, aber ein Ganzes sein.

Mit Rücksicht auf das, was wir bisher festgestellt haben, bedeutet das: soll der Systemanfang das im angegebenen logischen Sinn Unmittelbare umfassen, dann ist das Unmittelbare von vornherein als ein Ganzes oder als eine »Welt« zu behandeln, denn nur so gehört es als notwendiges Glied in das System der Weltwissenschaft. Das bestimmt dann den Begriff des kritischen Minimums näher. Die möglichst große Voraussetzungslosigkeit genügt für sich allein noch nicht. Das Minimum darf nicht ein, wenn auch noch so großer Teil des Unmittelbaren sein, sondern erst mit einem universalen Minimum, d. h. mit dem All des Unmittelbaren ist der volle Anfang des Systems erreicht. Jede Partikularität ist auszuschließen, oder genauer: solange man beim Partikularen bleibt, hat man noch keinen vollen Anfang der Philosophie, d. h. noch nichts, was als erstes selbständiges Glied des Systems gelten kann, sondern im günstigsten Fall einen bloß zeitlichen Anfang, den man dazu benutzt, um von ihm aus zum universalen Minimum vorzudringen.

So verstehen wir, weshalb eine universale Forderung in formaler Hinsicht ergänzend zur kritischen Forderung hinzutreten muß. Erst die Verbindung von Unmittelbarkeit und Allheit gibt dem Anfang die Tragfähigkeit, welche die Weltwissenschaft für ihr Fundament braucht. Schon bei der Festlegung des logischen Grundsteins muß man daran denken, welches Gebäude auf ihm errichtet werden soll. Deshalb ist das universale Moment nicht weniger als das kritische zu berücksichtigen, falls man wissen will, was es mit der »Voraussetzungslosigkeit« der Philosophie auf sich hat.

Digitized by Google

III.

Ich und Nicht-Ich.

Nachdem die Aufgabe bestimmt ist, gehen wir dazu über, die Richtung zu erörtern, in der wir ihre Lösung zu suchen haben. Worin besteht das Minimum an Voraussetzungen, das tragfähig genug ist, um erstes Glied im Erkenntnismaximum zu sein? Bei der Beantwortung dieser Doppelfrage stellen wir die kritische Forderung nach möglichst großer Voraussetzungslosigkeit voran. Wir wollen also zunächst nur wissen: was ist unmittelbar in dem Sinne, daß es für das erkennende Subjekt unmittelbare Gewißheit besitzt?

Schon die Antwort darauf kann, wie wir sahen, nicht »aus der Pistole geschossen« werden, d. h. nicht mit dem zeitlich ersten Satz des Systems fertig vor uns stehen. Es gilt in der Philosophie nicht, auf irgendein beliebiges Unmittelbares hinzuweisen. Damit wäre im Prinzip nichts geleistet. Wir suchen vielmehr den Begriff des Unmittelbaren, und zu seiner Bestimmung sind Vermittelungen nötig. Nur durch sie hindurch dringen wir zu dem Unmittelbaren vor, das sich zum ersten Glied des Systems eignet. Es schadet daher auch nichts, wenn unser zeitlicher Anfang oder Ausgangspunkt sich später als sehr vermittelt erweisen sollte. Wir haben den Begriff des Unmittelbaren noch nicht und sind daher auch noch nicht in der Lage, die zufälligen Bedingungen auszuschalten, die uns als Individuen und als Kindern eines besonderen Zeitalters anhaften. In ihnen mag als dem nur zeitlichen Ausgangspunkt eine Fülle von Vermittelungen und unkritischen Voraussetzungen stecken. Um nach Möglichkeit wenigstens von unserer individuellen Person loszukommen, streben wir ausdrücklich Fühlung mit dem früheren Denken an, das sich um den Begriff des Unmittelbaren bemüht hat, und fragen, was bisher den Philosophen geeignet schien, zum Anfang des Systems gemacht zu werden. Die darin vorliegende Arbeit können wir für unseren Zweck benutzen.

Der Begriff des Unmittelbaren ist für sich betrachtet negativ. Er weist alles Vermittelte ab und enthält insofern lediglich ein Problem: was bleibt als unmittelbar übrig, wenn alles Vermittelte ausgeschaltet ist? Trotzdem denkt man dort, wo man die Beschränkung auf das Unmittelbare als kritische Forderung stellt, noch an etwas anderes als an die bloße Weglassung aller Vermittelungen, und zwar liegt ein Hinweis auf eine nähere Bestimmung bereits dann vor, wenn man das Unmittelbare, wie es allgemein üblich ist, das unmittelbar Gegebene nennt. Das Wort »ge-

Digitized by Google

geben« verliert nämlich seinen Sinn ohne Voraussetzung eines Ich oder eines »Subjekts«, dem etwas gegeben ist. Unmittelbar gegeben kann nur das sein, was ich unmittelbar habe, und mit dem mir Gegebenen soll daher das Denken über die Welt beginnen, um alles, was ich erst durch Vermittelungen erfasse, auszuschalten.

Diese Bestimmung des logischen Anfangs wird den Meisten wohl als selbstverständlich erscheinen, und durch sie erhält die kritische Forderung in der Tat erst ihre Begründung. Aus dem Problem des Anfangs als eines Erkenntnisproblems ist das erkennende Ich nicht fortzudenken. Zugleich darf man die Tragweite dieser »Selbstverständlichkeit« nicht unterschätzen. In dem Begriff des »mir unmittelbar Gegebenen« steckt von vornherein ein Doppeltes: ein Ich als »Subjekt«, dem etwas unmittelbar gegeben ist, und ein dem Ich gegebenes »Objekt«, welches den Charakter der Unmittelbarkeit trägt. Beide Glieder dieser Alternative sind zu berücksichtigen, wo man zu einem Anfang des Systems kommen will, der alle unentbehrlichen Voraussetzungen einschließt. Das Unmittelbare als Ganzes kann nicht etwa nur als unmittelbar gegebenes Objekt gefaßt werden, wie man es oft gedankenlos tut, wo man vom unmittelbar Gegebenen spricht, sondern erst durch die Beziehung auf ein Ich als Subjekt wird dieser Begriff vollständig und wahrhaft denkbar. Wollen wir also das unmittelbar Gegebene in seiner Totalität zum Anfang der Philosophie machen, so dürfen wir den Begriff eines Ich schon im ersten Gliede des Systems nicht ignorieren.

Ein Blick auf die Vergangenheit der Philosophie kann das bestätigen. Das Ich wird für das im angegebenen Sinne kritische Denken nicht selten von geradezu entscheidender Bedeutung. Man braucht nur daran zu erinnern, welche Rolle es dort gespielt hat, wo man in der neueren Zeit systematisch nach dem logischen Anfang des Systems suchte. Ausführungen von Descartes dürfen in dieser Hinsicht als klassisch gelten und haben eine übergeschichtliche Bedeutung. Der große Denker beginnt zwar faktisch, wie wir sahen, mit dem Zweifel. Aber der ist für ihn nur Vorarbeit. Er braucht den, wie seine Schriften zeigen, in jeder Hinsicht zeitlich bedingten Ausgangspunkt als Mittel, um mit seiner Hilfe zu dem zu kommen, was unmittelbar gegeben ist, und er findet dann den eigentlichen Anfang des Systems in sich selbst. Deshalb setzt er das »ich bin« an die Spitze, ohne die Absicht, damit schon etwas über den Anfang der Welt auszusagen. Der Zweifel hat diese erste positive Wahrheit aus allem Vermittelten als das unmittelbar Gewisse herausgelöst. An ihr zu zweifeln, ist schon deshalb unmöglich, weil ich, auch

Digitized by Google

um zu zweifeln, als Ich existieren muß und daher nicht einmal zweifeln könnte, wenn der Satz »Ich bin« falsch wäre. Von der näheren Bestimmung, die das »Ich bin« zu einem »Sum cogitans« ausgestaltet, sehen wir dabei ab. Descartes ist uns nur ein Beispiel für jenen Typus der kritischen Philososophie, der in der neueren Zeit maßgebend wird. Wir können uns daher auf das Ich als den logischen Anfang des Systems beschränken.

Werden nun auch wir im Einklang mit weit verbreiteten Ansichten von »uns selbst« ausgehen, um den Begriff des Unmittelbaren näher zu bestimmen, und dann das Ich an den Anfang des Systems setzen? Als zeitlicher Anfang scheint es auf jeden Fall geeignet. Es gibt nichts Gewisseres als das eigene Ich und insofern keinen besseren Ausgangspunkt für eine Philosophie, die kritisch mit etwas absolut Gewissem beginnen will. Die Frage, ob wir damit schon das Ganze des Anfangs haben, lassen wir beiseite und nehmen nur an: das Ich ist ein Unmittelbares. Dementsprechend muß das Vermittelte als Nicht-Ich bezeichnet werden. Damit sind wir vor die Aufgabe gestellt, die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich zu ziehen, falls wir wissen wollen, was in den Anfang des Systems aufgenommen, und was von ihm ausgeschlossen werden soll.

Doch sofort ist darauf hinzuweisen, daß die Gegenüberstellung von Ich und Nicht-Ich nicht in jeder Beziehung als eindeutig gelten darf. Wie im unmittelbar Gegebenen finden wir auch im Ich als Totalität etwas Doppeltes, und das wird insofern wesentlich, als das eine Glied, welches als Objekt dem Ich-Subjekt gegenübertritt, ebenfalls Nicht-Ich genannt werden kann. Dies Nicht-Ich aber gehört so gut zum Unmittelbaren wie das Ich, ja es ist das unmittelbar Gegebene selbst. Wir müssen daher zwei Arten des Nicht-Ich unterscheiden und dementsprechend von einem Ich im engeren und im weiteren Sinne reden.

Das eine Nicht-Ich bleibt mit dem Begriff des Ich notwendig verknüpft, und das ist aus dem Wesen des Ich leicht zu verstehen. Ein Ich ohne jedes Nicht-Ich läßt sich für sich allein als ein Ganzes nicht denken. Zum Subjekt gehört ein Objekt, ja diese Begriffe werden nur in ihrer gegenseitigen Beziehung aufeinander verständlich. Daher muß auch das Ich am Anfang der Philosophie, falls damit der ganze Anfang gemeint sein soll, so verstanden werden, daß er sich in ein Ich im engeren Sinne und ein Nicht-Ich spaltet. Das dem Ich unmittelbar Gegebene und notwendig mit ihm verknüpfte Nicht-Ich wollen wir das immanente Nicht-Ich nennen. Das Ich im weiteren Sinne als ganzer Anfang umfaßt dann also das Ich im engeren Sinne und das ihm immanente Nicht-Ich als Doppeltheit von Ich-Subjekt und Ich-Objekt.

Digitized by Google

Dieser Totalität der Ich-Welt, die wir dem Unmittelbaren gleichzusetzen und zum Anfang der Philosophie zu machen versuchen, tritt ein anderes Nicht-Ich gegenüber, das jenseits jeder Beziehung auf ein Ich, also außerhalb der Ich-Welt liegt, und das wir daher als das transzendente Nicht-Ich bezeichnen. Erst mit ihm ist das Gebiet bestimmt, das, weil es nicht mehr in die Ich-Welt fällt, am Anfang problematisch bleiben muß. Zuerst haben wir es nur mit dem Ich und dem ihm immanenten Nicht-Ich zu tun und zu fragen, wie dieser Doppelbegriff zu bestimmen ist, falls er die Forderungen erfüllen soll, die wir an den Anfang des Systems stellen.

Die kritische Forderung nach einem Minimum an Voraussetzungen scheint durch ihn restlos erfüllt. Dem eigenen Ich kann niemand die unmittelbare Gegebenheit absprechen und ebensowenig dem, was diesem Ich als immanentes oder von ihm »vorgestelltes« Objekt, wie man zu sagen pflegt, gegenübertritt. Beide Seiten einer solchen Ich-Welt scheinen mit Rücksicht auf ihre unmittelbare Gewißheit in sich zu ruhen. Die Existenz des Ganzen kann nicht weiter begründet werden, und sie bedarf der Begründung durch andere Voraussetzungen auch nicht. Die Wahrheit der beiden Sätze »Ich bin« und »Das mir unmittelbar Gegebene ist« leuchtet ohne weitere Vermittelungen ein. Das sagt aber nicht, daß dieser Doppelsatz eine in jeder Hinsicht bestimmte und nur eine Bedeutung hat. Wir müssen daher noch näher auf ihn eingehen, weil sonst die weitere Frage sich nicht beantworten läßt, ob er auch in dem Sinne universal ist, wie wir es vom Anfang verlangen. Dabei kommt es vor allem auf den Begriff des Ich-Subjekts an, denn von seiner Bestimmung hängen die anderen Begriffe ab. Was unter dem immanenten Objekt verstanden werden muß, wird unzweideutig, sobald wir wissen, was wir unter dem Ich zu verstehen haben. Kennen wir seinen Begriff genau, dann können wir über den Begriff des ganzen Anfangs nicht mehr im Zweifel sein. Wir stellen daher zuerst die Frage, was ist in unserem versuchsweise angenommenen Anfang mit dem Worte Ich gemeint?

In gewisser Hinsicht wird man auch das für selbstverständlich halten. Jeder weiß, was er meint, wenn er Ich sagt, denn niemand verwechselt sich selbst mit einem anderen. Von hier aus läßt sich ohne Schwierigkeit das Nicht-Ich bestimmen, und zwar sowohl das immanente wie das transzendente. Einen Zweifel darüber, was Ich und was dementsprechend Nicht-Ich sei, gibt es höchstens bei gewissen Formen der seelischen Erkrankung, und diese haben bei der Behandlung unseres Problems keine Bedeutung. Genügt es also nicht, wenn wir feststellen: unter dem Ich

Digitized by Google

ist die eigene Person oder das »Selbst« zu verstehen und unter dem immanenten Nicht-Ich alles, was ihm unmittelbar gegeben ist? Dann brauchen wir uns über den Begriff des transzendenten Nicht-Ich nicht weiter den Kopf zu zerbrechen. Es kommt hier lediglich auf dessen negative Bestimmung an. Alles, was nicht zur Welt des Ich gehört, ist am Anfang als ungewiß auszuschalten.

Es läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß wir auf diese Weise einen bestimmten Begriff der Ich-Welt erhalten. Die Frage ist nur die: haben wir darin auch einen brauchbaren Anfang des Systems? Zu einer Antwort suchen wir dadurch zu kommen, daß wir nicht nur angeben, was in diesen Anfang gehört, sondern auch was wir ausschalten, d. h. als transzendentes Nicht-Ich problematisch machen müssen, um dann zu sehen, ob wir damit zu einem in sich klaren und logisch konsequent vollziehbaren Gedanken eines Ganzen kommen.

Soll das Ich ein Individuum sein, so wird auch das immanente Nicht-Ich in seiner Totalität als ein individuelles Gebilde bestimmt. Dementsprechend hat Schopenhauer den Satz »Die Welt ist meine Vorstellung« an den Anfang der Philosophie gesetzt. Beschränkt man aber den Anfang des Systems konsequent darauf, dann wird man notwendig zu jener Annahme geführt, die man früher Egoismus nannte und die heute Solipsismus heißt: es gibt allein mich selbst und das, was ich vorstelle. Da müssen wir fragen: kann man das, wenn auch nur versuchsweise oder vorläufig, für richtig halten? Noch mehr: ist das überhaupt denkbar? Wir sehen also davon ab, was der Solipsismus als endgültiges »System der Philosophie« bedeuten würde. In dieser Form wird er ja nur selten vertreten. Auch diejenigen, die mit ihm das Denken anfangen, geben in der Regel zu, ja versichern eifrig, daß man dabei nicht stehen bleiben könne. Als Ende der Philosophie sei das eine Absurdität. Doch darauf kommt es hier nicht an. Wir haben lediglich festzustellen, ob im Solipsismus überhaupt ein in sich klarer Begriff steckt, oder ob dieser »Standpunkt« nicht vielmehr schon als bloßer Anfang untauglich ist, weil er sich durch seine eigenen Konsequenzen aufhebt.

Will man hierüber Klarheit, so ist vor allem auf die Ausnahmestellung zu achten, die dabei das eigene Ich erhält. Alles soll in mein Selbstbewußtsein fallen. Daraus folgt unausweichlich, daß jedem fremden Individuum eine Existenz von der Art, wie ich selbst sie besitze, als unmittelbar gewiß abgesprochen werden muß. Das Du verwandelt sich mit andern Worten restlos in meine Vorstellung und hört damit auf, das zu sein, was man sonst unter einem Du versteht. Ein Du gibt es für diesen

Digitized by Google

Standpunkt überhaupt nicht mehr. Da müssen wir von neuem fragen: kann man das Selbstbewußtsein als etwas denken, das mit seinen ihm immanenten Objekten für sich allein als Welt des unmittelbar Gewissen besteht?

Vielleicht wird man sagen, daß daraus begrifflich keine Schwierigkeit erwachse. Kann ich doch sogar faktisch »allein« sein. Warum soll ich mich also am Anfang der Philosophie mit meinen Vorstellungen nicht allein denken? Gewiß vermag ich das, aber es kommt alles darauf an, was man unter »allein« versteht. Allein kann ich nur in einem Sinne sein, der zugleich den Gedanken des Solipsismus ad absurdum führt. Allein bedeutet dann nämlich soviel wie einsam, und dieser Begriff verliert seinen Sinn, wenn man dabei nicht an eine Gemeinschaft denkt, von der man sich getrennt hat. Ja, grade das Ich, das sich »allein«, d. h. einsam weiß, muß eine Gemeinschaft von anderen, ihm in ihrem Sein koordinierten Individuen voraussetzen. Ein einsames Ich als »Welt« gibt es nicht und kann es nicht geben. Ein eigenes, individuelles Ich läßt sich nicht einmal denken, ohne daß der Gedanke an eine fremde Person ergänzend hinzutritt. Setzt man das eigene Ich als existierend voraus, so hat man damit implicite ein Du vorausgesetzt. Es kommt nur darauf an, das ausdrücklich zur Klarheit zu bringen: zum Wesen des »ipse« im Sinne des Solipsismus gehört es, nie »solus« sein zu können.

Wir stoßen damit auf dasselbe Prinzip, das schon einmal seinen Ausdruck fand, als wir von der unaufhebbaren Beziehung des Ich-Subjekts auf ein ihm gegebenes Objekt sprachen. Das Wesen des »heterothetischen« Denkens braucht in seiner Allgemeinheit nicht genauer erörtert zu werden. Es genügt, wenn wir kurz darauf hinweisen: manche Begriffe verlieren jeden Sinn, falls man sie nicht zusammen mit andern Begriffen denkt. Der eine fordert den andern als notwendige Ergänzung, und erst das aus beiden bestehende Ganze ist wahrhaft denkbar. Gewiß können wir das eine Glied einer solchen Korrelation begrifflich von dem andern trennen, aber wir müssen es dabei zugleich auf das andere beziehen, weil sonst nicht einmal die begriffliche Trennung möglich wäre. In der Regel sind solche Begriffe Glieder einer Alternative und bilden zusammen eine Totalität, in der weder das eine noch das andere Glied fehlen kann. Zu ihnen gehört auch der Begriff des »Selbst« als der des eigenen, individuellen Ich. Er hat Bestand lediglich als Glied des umfassenderen Begriffs einer Ich-Du-Korrelation. Gleichgültig ist, welche Seite man zuerst nennt. Die Entscheidung darüber betrifft die Frage nach dem zeitlichen und zufälligen Ausgangspunkt. Logisch ist das eine Glied so notwendig wie

Digitized by Google

das andere, und keines von beiden besitzt eine Priorität. Damit leuchtet die logische Absurdität des solipsistischen Anfangs ein. Er versucht, in einem Ganzen, das aus zwei notwendig zusammengehörigen Gliedern besteht, dem einen eine Vorzugsstellung vor dem andern einzuräumen, durch die es seinen Bestand verlieren würde. Das Du kann man sowenig ausschalten wie das Ich, und das Du als bloße Vorstellung des eigenen Ich ist nicht mehr das Du der Ich-Du-Korrelation, deren beide Glieder logisch zu koordinieren sind.

Wollen wir trotzdem das Ich an den Anfang setzen und nur das ihm immanente Nicht-Ich anerkennen, so ist die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich in neuer Weise zu ziehen. Das immanente Nicht-Ich darf nicht nur aus den dem eigenen Ich unmittelbar gegebenen Objekten oder aus »meinen« Vorstellungen bestehen, d. h. das Ich darf nicht nur das eigene Ich oder Selbst bleiben. Der versuchsweise angenommene Anfang hat sich also als unbrauchbar erwiesen. Sein Begriff läßt sich nicht konsequent zu Ende denken, ohne über sich hinaus zu führen.

IV.

Gemeinschaftsbewußtsein und Inhaltsbewußtsein.

Welchen Weg aber werden wir dann einschlagen, um zu dem Ich zu kommen, das wir zur Bestimmung einer neuen Ich-Welt brauchen, die so weit ist, daß in ihr auch das unmittelbar gewisse Du Platz findet?

Fassen wir das Resultat noch einmal zusammen. Der Solipsismus ist ein Unbegriff, d. h. ein logisch unvollziehbarer Gedanke. Ein »einziges« Selbst als Ganzes ist eine contradictio in adjecto. Das Selbstbewußtsein kann lediglich ein Teil des Ganzen sein, das wir suchen, denn das individuelle Ich oder die eigene Person ist nur als sozialer Begriff denkbar. Das Selbstbewußtsein muß daher zum Gemeinschaftsbewußtsein erweitert werden, falls wir nicht bei ihm als einem Gedankenfragment stehen bleiben wollen, und das kann nicht unsere Absicht sein, wo der Anfang des Systems in Frage steht. Wir dürfen nie vergessen: nicht ein Stück, sondern ein Ganzes brauchen wir. Daraus scheint sich zu ergeben, daß, falls wir überhaupt das Ich als Ausgangspunkt beibehalten wollen, wir das System mit dem Gemeinschaftsbewußtsein zu beginnen haben. Was notwendig zu ihm gehört, wäre dann als das unmittelbar Gewisse zu bezeichnen, und die ganze übrige Welt bliebe problematisch. Kommen wir damit zu einem brauchbaren ersten Gliede des Systems?

Digitized by Google

Die Frage, ob auf diese Weise die kritische Forderung erfüllt wird, brauchen wir nicht zu stellen, d. h. es kann unerörtert bleiben, ob der Inhalt der Ich-Du-Korrelation das Gebiet des unmittelbar Gegebenen nicht transzendiert. Uns interessiert jetzt die universale Forderung, d. h. die Frage, ob das Gemeinschaftsbewußtsein in Wahrheit das Ganze des unmittelbar Gegebenen zu umfassen vermag. Dabei nehmen wir dies Bewußtsein so weit wie möglich, denken also das eigene Ich im Zusammenhang mit allen Wesen, die ihm als Du-Persönlichkeiten gegenübertreten können. Das bedeutet im Prinzip keinen neuen Schritt über das bisher Gesagte hinaus, und unter den so gewonnenen Begriff fällt dann gewiß ein sehr großer Teil der unmittelbar gewissen Welt. Ja, es läßt sich nicht leugnen, daß ein solches Gemeinschaftsbewußtsein für einige Gebiete der Philosophie den Rahmen abgeben kann, über den hinauszugehen keine Veranlassung besteht. Es umschließt die soziale Welt der Persönlichkeiten, in der wir selbst als Persönlichkeit leben, und auf die sich weitaus das meiste in unserem Wollen und Handeln bezieht. Die »praktische Philosophie« könnte damit also vielleicht beginnen.

Auch die Philosophie überhaupt, die von vornherein daran denkt, daß sie universale Wissenschaft im weitesten Sinne ist? Die Antwort darauf ist einfach. Wir haben eine Fülle von unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalten, die sich nicht auf Personen und ihr Verhältnis zueinander beziehen, und damit sinkt auch der Inhalt des zum Gemeinschaftsbewußtsein erweiterten Selbstbewußtseins zu einem partikularen Gebilde im Umkreis des unmittelbar Gegebenen herab. Wir würden uns noch immer auf einen zu engen Kreis beschränken, wenn wir versuchten, die Welt des Unmittelbaren in ihrer Totalität vom Gemeinschaftsbewußtsein her begrifflich zu bestimmen. Dazu eignet es sich im Prinzip nicht besser als das Bewußtsein des Selbst. Für eine wahrhaft umfassende Philosophie wird die Ich-Du-Relation auch in der denkbar weitesten Form zu einer speziellen Angelegenheit.

Dieser Umstand muß uns daran zweifeln lassen, ob das Ich als Selbst im Anfang der Philosophie noch eine maßgebende Rolle spielen darf. Schon jetzt sollte einleuchten: in der scheinbar so selbstverständlichen Bevorzugung des individuellen Ich am Anfang einer Theorie des Weltganzen steckt eine philosophische Gefahr. Wir dürfen nie hoffen, von einem bloßen Stück des unmittelbar Gewissen zum universalen Minimum vorzudringen. Wir verbauen uns, sobald wir dem eigenen Ich eine theoretische Ausnahmestellung einräumen, von vornherein den Blick auf die Fülle der unmittelbar gegebenen Welt. Dafür wären noch andere Gründe

Digitized by Google

als die genannten anzuführen, aber schon das, was wir an der Ich-Du-Korrelation zeigen konnten, berechtigt uns, zu sagen: es ist einfach nicht wahr, daß ich meiner selbst gewisser bin als der übrigen Welt. Ist einmal der Widersinn des Solipsismus durchschaut, dann ergibt sich eine Erweiterung des Bewußtseinsbegriffs, die den Beziehungspunkt für das Unmittelbare über die eigene Person oder das Selbst hinausverlegt, als kritisch ebenso gerechtfertigt, wie sie im Interesse der universalen Forderung notwendig ist.

Werden wir nun aber darum das Ich als Ausgangspunkt für die Bestimmung der Welt des Unmittelbaren ganz aufgeben? Auch das ist unmöglich, solange wir sagen, daß das Unmittelbare das unmittelbar Gegebene ist, und daran müssen wir festhalten, damit der Begriff des Unmittelbaren im Zusammenhang mit dem des unmittelbar Gewissen bleibt und nicht völlig leer wird. Dann aber brauchen wir auch ein Ich oder Subjekt, für welches das Unmittelbare als gegeben besteht. Kommen wir also jetzt zu einer unlösbaren Schwierigkeit?

Wir konnten bisher nur zeigen, daß das individuelle Ich oder die eigene Person sich zur Bestimmung der Totalität des Unmittelbaren nicht eignet. Läßt sich das Wort Ich nicht noch anders verstehen als so, daß es das Selbstbewußtsein bedeutet? Schon die vorher angestellte Ueberlegung, nach welcher das eigene Ich dem Du und dann beide zusammen der unpersönlichen und asozialen Welt der Sachen, soweit sie unmittelbar gewiß sind, logisch koordiniert werden müssen, weist, falls man diese Totalität in ihrer Gegebenheit nehmen will, auf ein Bewußtsein hin, für welches auch das eigene Selbst sich von vornherein als ein Bewußtseins inhalt neben anderen Bewußtseinsinhalten darstellt. Darf dies Bewußtsein nicht als Beziehungspunkt für jeden beliebigen Bewußtseinsinhalt gelten, so daß es sich dazu eignet, die Totalität des Unmittelbaren in sich aufzunehmen? Dann ließe sich immer noch als die eine Seite des Anfangs ein Bewußtsein denken, und ihm wäre die Totalität der unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalte als die andere Seite der Ich-Welt zuzuordnen. Damit könnten wir das Begriffspaar Ich und immanentes Nicht-Ich anders bestimmen als vorher. An die Stelle des Selbstbewußtseins hätten wir ein Inhaltsbewußtsein überhaupt zu setzen, und das unmittelbar Gegebene wäre das, was diesem Bewußtsein als sein Inhalt gegeben ist.

Doch darin haben wir selbstverständlich nur den Hinweis auf ein Problem. Was ist unter einem solchen »Bewußtsein überhaupt« oder unter einem Subjekt zu verstehen, für welches auch das Ich, soweit es eine

Digitized by Google

individuelle Person ist, ebenso wie seine Gemeinschaft mit anderen Personen, nur noch ein Objekt unter anderen Objekten wird, also einen bloßen Teil des umfassenderen, unmittelbar gegebenen Weltinhaltes darstellt? Hat dies Bewußtsein, das wir jedem unmittelbar Gegebenen hinzuordnen, noch etwas mit jenem Ich gemein, von dem wir zuerst versuchsweise im Anschluß an die Tradition ausgingen, weil es das einzige unmittelbar Gewisse zu sein schien? Auf diese Frage brauchen wir eine unzweideutige Antwort. Durch sie erst wird der Begriff des universalen Minimums unzweideutig bestimmt. Wir haben genau anzugeben, welchen Begriff wir bilden, wenn wir ein Ich als »Inhaltsbewußtsein überhaupt« im Unterschied vom Selbst- und Gemeinschaftsbewußtsein zum Ausgangspunkt nehmen, um dann die Totalität des Unmittelbaren als Korrelation eines solchen Ich und des ihm unmittelbar gegebenen Inhalts an den Anfang der Philosophie zu bringen.

V.

Generalisierende und isolierende Abstraktion.

Wir kommen damit zu dem schwierigsten Problem, das unser Versuch uns stellt, und es empfiehlt sich, daß wir unsere Gedanken nicht nur positiv entwickeln, sondern, um jedem Mißverständnis nach Möglichkeit vorzubeugen, auch ausdrücklich sagen, was wir mit dem jetzt zu bestimmenden Ich-Begriff nicht meinen.

Fassen wir das Ziel, dem wir zustreben, noch einmal ins Auge. Wir suchen nach dem denkbar umfassendsten Begriff des unmittelbar Gegebenen und wissen, daß dies Wort seinen Sinn verliert, wenn nicht ein Ich oder Subjekt vorausgesetzt wird, dem das Unmittelbare gegeben ist. Das vorausgesetzte Ich darf aber nicht die eigene Person oder das Selbst sein, weil alles, was zu ihm in der Beziehung des Gegebenseins steht, einen zu partikularen Charakter trägt, um als universales Minimum zu gelten. Es kommt also darauf an, den Begriff des Subjekts oder Ich als der unentbehrlichen Voraussetzung so zu fassen, daß wir dabei von der eigenen Person oder dem Selbstbewußtsein loskommen. Wir suchen mit andern Worten nach einem allgemeinen Ich, da nur dieses als Beziehungspunkt für eine umfassende Welt des unmittelbar Gegebenen brauchbar ist.

Nun kann man glauben, es sei leicht, die Individualität des Ich auszuschalten, ja wir hätten das von vornherein schon getan, also ein allgemeines Ich an die Stelle des individuellen gesetzt. Eine neue Begriffs-

Digitized by Google

bildung sei daher nicht mehr nötig. Man brauche nur das implicite bereits Vorhandene ausdrücklich klarzustellen. Das Wort Ich — kann man dann sagen — bedeute in einer philosophischen Darlegung niemals nur die einmalige Person des Philosophen, wie etwa in einer Selbstbiographie, sondern müsse stets so verstanden werden, daß jeder beliebige Mensch, soweit er ein Ich ist, dafür eintreten kann. Von dem Ich, das einen Eigennamen trägt und unvertauschbar ist, spreche der Philosoph sogar dann nicht, wenn er als Solipsist ein Buch schreibt, denn er erwarte, daß jeder Hörer oder Leser sein eigenes Ich an die Stelle des Ich bringen werde, von dem das Buch redet. Insofern komme sogar das Ich des Solipsismus nur als etwas Allgemeines in Betracht. Allerdings wird man zugeben, daß der Solipsist damit eine Inkonsequenz begeht, denn er erkennt implicite andere Personen als mit sich selbst koordiniert an und hebt so das behauptete solus-sein des ipse wieder auf. Aber gerade das, wird man meinen, zeige: bei jeder philosophischen Ich-Betrachtung kommen wir mit Notwendigkeit zu einem allgemeinen Ich.

Was ist dazu zu sagen? In dem angegebenen Sinne mögen in der Tat die Gedanken meist gemeint sein, wo man mit dem Ich die Philosophie beginnt. Sehr charakteristisch wird vielfach dabei das Wort »wir« so gebraucht, daß es für »ich« steht, und schon das weist auf die Ersetzbarkeit des Selbst durch jedes beliebige Ich hin. Das »mir« Gegebene ist das »uns« Gegebene. Doch sind wir in Wahrheit gefördert, wenn wir an die Stelle der besonderen Person ein Ich überhaupt als ein »Wir« bringen? Wir vertauschen damit doch nur das einmal vorhandene Ich-Exemplar mit seinem allgemeinen Gattungsbegriff. Genügt es, daß wir in dieser Weise den Anfang der Philosophie in die Sphäre der Allgemeinheit heben?

Der Gattungsbegriff würde uns über das, was wir bisher erreicht hatten, in der Tat nicht hinausführen, aber die Schwierigkeiten, die wir aufzeigen konnten, auch in keiner Weise beseitigen. Er bleibt ein Begriff für individuelle Gebilde, die unter ihn als Exemplare fallen, und er kann deshalb nicht mehr leisten als das, was jedes Exemplar bei der Bestimmung des Anfangs uns gibt. Ja das beliebte »wir«, das im übrigen als Form der Darstellung durchaus berechtigt ist, wirkt geradezu irreführend, wenn es darüber hinwegtäuscht, daß das »uns« Gegebene nur das einem beliebigen Individuum Gegebene bedeutet. Mit dem allgemeinen Gattungsbegriff des Ich als Voraussetzung des Unmittelbaren bleiben wir nach wie vor auf einen Teil beschränkt. Wir müssen, falls wir zum Ganzen oder zu einem vollen Anfang kommen und dabei trotzdem vom Ich aus-

Digitized by Google

gehen wollen, unter dem allgemeinen Ich als dem Inhaltsbewußtsein überhaupt an eine Art der Allgemeinheit denken, die grade der Gattungsbegriff des Ich nicht besitzt. Gibt es eine solche Art, und worin besteht sie?

Bei der Beantwortung dieser Frage empfiehlt es sich, zunächst auf zwei verschiedene Arten der Begriffsbildung zu reflektieren, von denen wir die eine die generalisierende, die andere die isolierende Abstraktion nennen wollen. Jeder Begriff ist der Begriff v o n e t w a s, und der durch generalisierende Abstraktion gewonnene allgemeine Begriff bleibt s c h l i e ß l i c h der Begriff v o n etwas Besonderem, d. h. er ist als Gattungsbegriff zwar allgemein, aber es fallen unter ihn entweder andere Gattungsbegriffe oder, wenn das nicht mehr der Fall ist, deren besondere und insofern individuelle Exemplare. Dabei können wir nicht stehen bleiben. Wir haben nicht nur einen allgemeinen Begriff eines Individuellen, sondern einen allgemeinen Begriff eines Allgemeinen zu bilden, also die Möglichkeit einer anderen Art der Abstraktion zu erwägen, bei deren Erörterung jedoch zunächst eine terminologische Schwierigkeit entsteht. Es herrscht nämlich die Gewohnheit, alles »Begriff« zu nennen, was nicht eine besondere und individuelle oder eventuell auch »metaphysische« Realität ist, von der wir jedoch ganz absehen. So wird man auch bei einem allgemeinen Ich immer nur an einen »Begriff« Ich denken. Halten wir daran fest, dann sind jedoch die Begriffe und die Begriffe von diesen Begriffen zu trennen, d. h. wenn wir das gesuchte allgemeine Ich ebenfalls als Begriff bezeichnen, dürfen wir es nicht mit dem Begriff dieses begrifflichen Gebildes verwechseln. Doch weil ein solcher Sprachgebrauch leicht zu Mißverständnissen führt, ziehen wir es vor, nicht alles, was wir durch Abstraktion in seiner »Reinheit« als ein Allgemeines denken, Begriff zu nennen, sondern sprechen von Begriffen stets im Unterschied von dem, was unter sie fällt. Das durch begriffliche Abstraktion erfaßte Etwas, das allgemein sein kann wie sein Begriff, bezeichnen wir dann als ein allgemeines M o m e n t.

Machen wir diesen Unterschied, dann versteht sich von selbst, inwiefern die Allgemeinheit eines Ich-Moments nicht die Allgemeinheit des Gattungsbegriffs vom Ich zu sein braucht. Wir haben dann vielmehr nicht weniger als vier Ich-Gebilde auseinanderzuhalten: erstens das individuelle Ich oder das Selbst, von dem wir zuerst ausgingen; zweitens den allgemeinen Gattungsbegriff davon, der uns jetzt nicht weiter interessiert; drittens das allgemeine Ich-Moment, das wir suchen, und viertens seinen Begriff, der nicht in dem Sinn allgemein ist, daß mehrere individuelle Exemplare unter ihn fallen, sondern der nur insofern allgemein heißen

Digitized by Google

darf, als er der Begriff von etwas Allgemeinem ist. Die Hauptsache bleibt dabei die Unterscheidung der zwei Arten der Allgemeinheit, die wir als Allgemeinheit des Ich-Gattungsbegriffes und als Allgemeinheit des Ich-Momentes voneinander trennen.

Im Anschluß daran läßt sich auch der Unterschied von zwei Arten der Abstraktion leicht verstehen. Während die generalisierende Abstraktion zum allgemeinen Gattungsbegriff kommt, unter den individuelle Exemplare fallen, löst die Abstraktion, die wir meinen, aus dem individuellen Ich das allgemeine Ich-Moment heraus und denkt es dann für sich allein. Sie mag die isolierende Abstraktion heißen. Näher brauchen wir auf den Unterschied im allgemeinen nicht einzugehen, da es nur darauf ankommt, eine Allgemeinheit aufzuzeigen, welche nicht die des Gattungsbegriffes ist, und vollends kann unerörtert bleiben, ob es noch andere Arten als die generalisierende und die isolierende Abstraktion gibt. Es genügt, wenn wir wissen: in dem Begriff des Ich, den wir zur Bestimmung der Totalität des unmittelbar Gegebenen als Voraussetzung brauchen, sind nicht die gemeinsamen »Merkmale« der individuellen Ich-Realitäten zusammengefaßt, zu denen auch das Merkmal der Individualität gehören würde, sondern wir isolieren im individuellen Ich das, was man die allgemeine »Ichheit« nennen kann, um damit auf ihren abstrakten Charakter hinzuweisen. Sie fassen wir als ein »Moment« des individuellen Ich für sich ins Auge.

VI.

Die Welt des Anfangs.

Doch haben wir zunächst nur den Weg, der uns zum Ziel führen soll, gekennzeichnet. Jetzt kommt es darauf an, das Prinzip anzugeben, auf Grund dessen durch isolierende Abstraktion das Ich-Moment in seiner Reinheit aus dem individuellen Ich herausgelöst wird und so der Begriff eines reinen Ich entsteht, mit Hilfe dessen wir die Ich-Welt des Anfangs universal bestimmen können.

Wir verfahren dabei möglichst elementar, wie es am Anfang wünschenswert und daher auch berechtigt ist. Das individuelle Ich, von dem wir ausgingen, ist seinem Begriff nach gekennzeichnet sowohl durch Ichheit als auch durch Individualität. Wir müssen diese beiden Momente in ihm zusammendenken, aber zugleich auch begrifflich voneinander scheiden, denn es gibt andere Gebilde, die zwar Individualität besitzen, aber darum kein Ich zu sein brauchen. Wollen wir feststellen, worin das Wesen der

Digitized by Google

Ichheit für sich besteht, so bilden wir zuerst heterothetisch den Begriff des Nicht-Ich und lösen dann die Ichheit aus dem individuellen Ich in ihrer Reinheit als das heraus, was niemals als Nicht-Ich verstanden werden kann. Nicht-Ich ist alles, was sich objektivieren läßt. Dazu gehört auch die Individualität des Ich. Das fremde Ich wird, soweit es Individuum ist, sogar faktisch zum Nicht-Ich, wenn es uns als Du gegenübertritt, und es unterliegt keinem Zweifel: wir können nicht nur ein fremdes Ich in dieser Weise objektivieren, sondern bis zu einem gewissen Grade auch »uns selbst« zum Nicht-Ich machen, d. h. zwar nicht unser ganzes Ich, wohl aber unsere Individualität, um sie wie ein Du als Glied in die Welt der übrigen Objekte einzuordnen. Dabei kommt es in diesem Zusammenhang nicht darauf an, ob eine solche »Selbstobjektivierung« faktisch vollständig gelingt, sondern nur um das Prinzip handelt es sich, und jedenfalls steht nichts dem Versuch im Wege, die Selbstobjektivierung als zu Ende geführt zu denken. Das aber genügt, denn damit ist schon der Begriff des reinen Ich oder des begrifflich isolierten Ich-Momentes als Begriff dessen gegeben, was nie als Nicht-Ich betrachtet werden kann, also Ich bleibt und doch zugleich frei gedacht werden muß von jeder individuellen Bestimmung. Ein solches allgemeines Ich steckt in jedem individuellen Ich als ein überall identisches Moment. Es ist als das zu verstehen, wodurch jedes Ich sich von allen Gebilden, die Nicht-Ich sind, unterscheidet. Wir stellen es daher mit Recht als reines Ich allem, was auch als Nicht-Ich aufgefaßt werden kann, heterothetisch gegenüber und gewinnen so von ihm einen Begriff, den niemand mit dem Gattungsbegriff des individuellen Ich verwechseln wird.

Statt Ich können wir auch Subjekt oder Bewußtsein und statt Nicht-Ich Objekt oder Bewußtseinsinhalt sagen. Das reine Ich mag dann reines Subjekt im Gegensatz zu allen Objekten oder überall identisches Bewußtsein im Gegensatz zu allen möglichen Bewußtseinsinhalten heißen. Dabei dürfen wir nur nie vergessen, daß ein solches »Bewußtsein überhaupt« sich lediglich begrifflich isolieren und daher allein durch Konstruktion als gesondertes Moment ins wissenschaftliche Bewußtsein heben läßt. Es wird erst durch Vermittelung in seiner Eigenart theoretisch klar. Aber das ändert an seiner Brauchbarkeit für die Bestimmung der universalen Welt des unmittelbar Gegebenen nicht das Geringste. Das reine Subjekt stellt sich als unentbehrliche Voraussetzung für jedes unmittelbar gegebene Objekt dar.

Kehren wir mit ihm noch einmal zu der Ich-Welt zurück, von der wir ausgegangen sind. Wie muß sie neu bestimmt werden? Auch jetzt werden

Digitized by Google

wir ein immanentes und ein transzendentes Nicht-Ich auseinanderhalten, aber die Grenzen zwischen den Gebieten sind in ganz anderer Weise als früher zu ziehen, und zwar gilt das besonders für die Bestimmung des Verhältnisses von Ich und immanentem Nicht-Ich als den beiden Gliedern der Ich-Welt, die an den Anfang des Systems kommen soll. So gewiß das allgemeine oder reine Ich etwas anderes ist als das individuelle und objektivierbare, so gewiß muß auch sein Gegenglied, das immanente Nicht-Ich, etwas anderes sein als vorher. Es fällt alles fort, was ihm ein individuelles Gepräge verleiht und es zu etwas Partikularem stempelt. Die notwendige Ergänzung des Ich durch sein Nicht-Ich besteht jetzt lediglich darin, daß dem Ich-Bewußtsein als unmittelbar gegeben alles gegenüber tritt, dessen es sich unmittelbar bewußt werden kann. So bilden das reine Ich und das ihm immanente Nicht-Ich zusammen eine »Welt«, die als umfassende Welt des Unmittelbaren bezeichnet werden darf, und die durch ihren Begriff daher die kritische Forderung in demselben Maße wie die universale erfüllt. N u r unmittelbar Gegebenes hat in dieser Ich-Welt Platz, und für a l l e s unmittelbar Gegebene ist diese Ich-Welt groß genug.

Doch wird man vielleicht noch immer gegen unsere Begriffsbildung Bedenken erheben, und wenigstens zwei von ihnen seien ausdrücklich erörtert, soweit sie für den Begriff der Ich-Welt des Anfangs von prinzipieller Bedeutung sind.

Das allgemeine oder reine Ich war von vornherein als ein nur begrifflich isoliertes Moment bestimmt. Bekommt es, kann man fragen, im ganzen unserer Ich-Welt nicht als V o r a u s s e t z u n g alles Gegebenen eine Selbständigkeit, die seinem Wesen widerspricht? Die Frage ist vielleicht am besten zu beantworten, wenn man noch eine andere Bestimmung zur Gliederung der Ich-Welt heranzieht. Auf ihrer subjektiven Seite steht etwas, das unter keinen Umständen I n h a l t für ein Ich werden kann und daher heterothetisch auch F o r m des Ich heißen darf. Erst auf der anderen, objektiven Seite haben wir den Inbegriff aller Inhalte, die in die Ich-Form eingehen. So wird die Unselbständigkeit beider Seiten in jeder Hinsicht klar. Ich-Form und Ich-Inhalt oder Bewußtsein überhaupt und der gegebene Bewußtseinsinhalt sind erst in ihrer Vereinigung ein selbständiges G a n z e s, das wir nur deshalb begrifflich in seine beiden Seiten zerlegen, um genau anzugeben, was wir als die »Welt« des Unmittelbaren an den Anfang des Systems setzen.

Doch noch ein anderes Bedenken kann erhoben werden. Wenn w i r die Zweiheit von Ich und Nicht-Ich s e t z e n, wird dadurch nicht der

Digitized by Google

ganze Anfang zum Objekt gemacht, und verliert so das eine seiner Glieder nicht sein Wesen, reines Ich zu sein? Wir scheinen die Ich-Welt nicht voraussetzen oder überhaupt setzen zu können, ohne sie damit auf die Seite des Bewußtseins i n h a l t e s zu bringen. Dann aber tritt sie zugleich von neuem einem Subjekt gegenüber, und dies Subjekt darf im vollen Anfang doch ebenfalls nicht fehlen. Haben wir also nicht nach wie vor nur einen Teil des Anfangs, und ist es nicht zugleich unmöglich, diesen Teil jemals zu vervollständigen? Es würde offenbar nichts helfen, wenn wir auch das neue Subjekt, dem die ganze Ich-Welt als Objekt gegenüberzutreten scheint, zum Anfang hinzunähmen, denn die so ergänzte Ich-Welt wäre dadurch wieder objektiviert und einem dritten Subjekt oder Ich gegenübergestellt. Jeder Schritt, den wir auf diesem Wege weitergehen, müßte uns immer von neuem vor dieselbe Schwierigkeit führen; und daraus scheint zu folgen, daß wir nie wirklich anfangen können, falls der Anfang bereits a l l e Voraussetzungen des Unmittelbaren enthalten soll. Wir scheinen vor eine unendliche Reihe und damit vor eine unlösbare Aufgabe gestellt. Schließt man die Reihe der Voraussetzungen an irgendeiner Stelle ab, so macht man damit die Ich-Welt, die Korrelation von Ich und Nicht-Ich oder von Subjekt und Objekt sein soll, zum bloßen Objekt oder zum Nicht-Ich und zerstört sie damit zum Teil in ihrem Wesen.

Auch dieser Einwand ist, sobald wir genauer zusehen, in keiner Weise überzeugend; ja gerade die Formulierung, die auf eine unendliche Reihe hinweist, zeigt, daß es sich hier um eine Schwierigkeit handelt, die im Grunde genommen sprachlich, nicht sachlich ist. Nur scheinbar wird mit dem Subjekt, dem die Subjekt-Objekt-Relation als Anfang gegenübertreten soll, etwas Neues zur Ich-Welt des Anfangs hinzugefügt. In Wahrheit sind wir mit dem Gedanken an ein zweites Subjekt, das die Subjekt-Objekt-Relation als Anfang im Bewußtsein hat, nicht den kleinsten Schritt über das hinausgekommen, was wir von vornherein als vollen Anfang bestimmten. Die Reihe der Subjekte ist schon damit, daß wir das Selbst als Objekt denken und zum immanenten Nicht-Ich rechnen, so zu Ende geführt, daß sie ihrem Begriff nach nicht mehr fortgesetzt werden k a n n. Ließe sich die Ich-Welt noch einem Subjekt als Objekt gegenüberstellen, dann wäre ihr eines Glied noch kein reines Ich, denn dieses wurde ja als das definiert, was nicht mehr objektivierbar oder als Nicht-Ich denkbar ist. Schon dieser Umstand macht es unmöglich, die ganze Ich-Welt, wie wir sie als Zusammen von reinem Ich und ihm immanentem Nicht-Ich verstehen, als Objekt für ein Subjekt zu be-

Digitized by Google

trachten. Ihren B e g r i f f machen wir freilich zum Bewußtseins i n h a l t, indem wir ihn denken, aber dadurch wird er nicht zu einem Begriff, unter den nur Inhalte des Bewußtseins oder Objekte fallen. Sonst könnten wir den Begriff des Subjekts im Gegensatz zu dem des Objekts überhaupt nicht bilden.

Noch anders läßt sich der angedeutete Einwand zurückweisen. Das Ich, dem die ganze Subjekt-Objekt-Relation als Objekt gegenübertreten soll, darf schon deshalb nicht ein neues oder zweites reines Ich genannt werden, weil es zwei abstrakte Ich-Momente nicht gibt. Wir kennen nur das eine, d. h. identische reine Ich. Lediglich sprachlich kann man es noch einmal n e n n e n. Sachlich ist mit seiner Verdoppelung nichts gesagt. Damit haben wir den Gedanken an eine Objektivierung des ganzen Anfangs sogleich abgeschnitten. Es gehört zu seinem Wesen, daß er nicht als bloßes Objekt, sondern nur als das Zusammen von Subjekt und Objekt zu denken ist. Um jedem Mißverständnis sprachlich vorzubeugen, könnte man die Ich-Welt auch als das Ich des Ich und Nicht-Ich bezeichnen. Damit wäre von vornherein darauf hingewiesen, daß diese Welt niemals nur als Objekt für ein Subjekt denkbar sein kann. Die Verdoppelung des Ausdrucks Ich müßte sofort klar machen, weshalb die Reihe der Objektivierungen sachlich ihr Ende erreicht hat.

Aber eine solche Terminologie würde eventuell Mißverständnisse in anderer Richtung hervorrufen. Man könnte nämlich meinen, das reine Ich mache im Anfang »sich selbst« zum Objekt, und es sei also d a s s e l b e Ich, das in der Ich-Welt einmal als Ich und zugleich als Nicht-Ich auftrete. Grade davon darf jedoch keine Rede sein. Das Selbst, d. h. das Individuum, ist in der Ich-Welt des Anfangs n u r noch als Nicht-Ich zu denken, und das in jedem Ich identische Ich-Moment, das wir durch isolierende Abstraktion herauslösen, ist kein Selbst mehr, das »sich selbst« noch zu objektivieren vermöchte. Jedes denkbare Selbst ist vielmehr bereits als objektiviert gedacht, indem der Begriff des reinen Ich in den Anfang aufgenommen wird. Grade als identisches Ich-Moment, das in jedem Ich Selbst steckt, muß das reine Ich von jedem Selbst begrifflich verschieden sein. Man darf also, falls man von einer Selbstobjektivierung reden will, nur sagen: das reine Ich objektiviert das Selbst, ohne dabei ein Selbst zu sein. Wo man glaubt, das Ich könne »sich selbst« in dem Sinne objektivieren, daß es dabei dasselbe Ich bleibt, das objektiviert wird, verwechselt man das identische Ich-Moment, das überall d a s s e l b e ist, mit dem Selbst, das als eines von vielen Individuen dem identischen Ich-Moment als Objekt gegenübertritt. Die deutsche Sprache,

Digitized by Google

die für »dasselbe« und »das Selbst« beinahe das gleiche Wort gebraucht, gibt zu solcher Verwechselung Anlaß. Im Lateinischen wird man leichter idem und ipse unterscheiden, und begrifflich sollte das unter allen Umständen geschehen.

Die Sache ist deshalb nicht unwesentlich, weil jeder Anschein vermieden werden muß, als stecke im Begriff der »Selbstobjektivierung« ein »Widerspruch«, d. h. der Gedanke an etwas, das aus Spruch und Widerspruch oder aus Bejahung und Verneinung desselben Begriffs besteht, und dessen Bestimmungen sich also gegenseitig aufheben. Das wäre in der Tat der Fall, wenn das reine Subjekt »sich selbst«, d. h. das reine Subjekt zum Objekt machte. Dann läge der Versuch vor, etwas, das als Ich bejaht ist, zugleich als Ich zu verneinen. Jeden Gedanken daran aber haben wir auszuschließen. Das Selbst, d. h. das Individuum im Ich, wird Objekt für das reine Ich, das überall dasselbe, also grade deswegen kein Selbst ist. Darin steckt nicht der geringste Widerspruch, und das ist gut, denn mit einem in sich widerspruchsvollen Gedanken dürften wir das System unter keinen Umständen beginnen. Wir stellen der Philosophie vielmehr die Aufgabe, die Welt ohne Widerspruch zu denken, da das sich Widersprechende das ist, was sich entweder gar nicht oder nur in dem Sinn denken läßt, daß darin ein Gedanke den anderen im eigentlichen Sinne »vernichtet«, also kein denkbares »Etwas« mehr übrig bleibt. Den Widerspruch kann man als Spruch und Widerspruch gewiß denken, aber Etwas denken, das in sich voll Widerspruch ist, d. h. zwei einander aufhebende Bestimmungen enthält, heißt nicht E t w a s, sondern N i c h t - etwas oder Nichts denken.

VII.

D a s I c h a l s V o r a u s s e t z u n g.

Doch auch wenn man den Begriff des isolierten Ich-Momentes oder des reinen Ich richtig verstanden hat, kann man zweifeln, ob mit seiner Aufnahme in den Anfang etwas Wesentliches für die Philosophie geleistet sei. Dies Ich bleibt doch »leer«, ja ist nichts anderes als die Form des unmittelbar Gegebenen. Was haben wir damit für den Anfang gewonnen?

In der Tat, es kam nur darauf an, mit Hilfe des reinen Ich den Begriff des Anfangs als des unmittelbar Gegebenen vollständig, d. h. nach Inhalt u n d Form zu bestimmen. Trotzdem darf man diese Charakterisierung in ihrer Tragweite nicht unterschätzen. Es soll durch sie klargestellt werden, daß wir das System mit einer Z w e i h e i t beginnen müssen,

Digitized by Google

weil es nicht möglich ist, etwas als unmittelbar gegeben zu denken, ohne es dadurch auf ein nicht gegebenes Ich oder Subjekt zu beziehen. Es beruht auf Gedankenlosigkeit oder Selbsttäuschung, wenn man glaubt, das nicht gegebene Ich sei weniger ursprünglich und unableitbar als der ihm unmittelbar gegebene Inhalt. Die Aufdeckung dieses Irrtums aber ist von prinzipieller Wichtigkeit, und zwar nicht nur für den ersten Schritt des Weltdenkens, bei dem das Ich noch leer bleibt, sondern für das ganze System, das allein von dem subjektiven Ansatzpunkt des Anfangs aus den Begriff des Subjekts inhaltlich zu erfüllen vermag.

Doch beschränken wir uns auf das, was schon jetzt feststeht. Ist die Unentbehrlichkeit der nicht gegebenen subjektiven Seite des Anfangs und ihre Eigenart erkannt, so sind damit von vornherein alle die Bestrebungen als undurchführbar abgewiesen, die wie der Intuitionismus und verwandte Richtungen versuchen, die unmittelbar oder intuitiv gegebenen Bewußtseinsinhalte zur einzigen Basis der Philosophie zu machen und alles weitere auf ihnen aufzubauen. Diese angebliche Basis hat sich in ein Problem verwandelt. Man kann ihren Begriff nicht bilden, ohne etwas hinzuzunehmen, was nicht unmittelbar gegeben ist. Das reine Ich läßt sich nur durch Vermittelung oder Konstruktion in seinem Wesen zum wissenschaftlichen Bewußtsein bringen und muß trotzdem dem unmittelbar Gegebenen logisch vorausgesetzt werden. Tun wir das nicht, so können wir auch nichts als unmittelbar gegeben »voraussetzen«. So erweist das reine Ich sich als das »a priori« schon des ersten Schrittes einer Lehre von den Grundlagen der Philosophie.

Wo man das verkennt, beginnt man unsere Wissenschaft spezifisch unphilosophisch, d. h. nicht allseitig und universal, sondern einseitig und partikular. Man beschränkt sich auf die objektive Seite der Welt, wie es die Spezialwissenschaften tun, welche die subjektive Seite als Voraussetzung ignorieren. Daraus ist auch zu verstehen, weshalb die philosophischen Richtungen, die allein auf das achten wollen, was unmittelbar vor Augen steht, bei denen Beifall finden, die spezialistisch zu denken gewohnt sind. Die Spezialwissenschaften brauchen sich um ihre Voraussetzungen nicht zu kümmern. Die Philosophie dagegen verfehlt ihre eigentliche Aufgabe, wenn sie im Interesse einer falsch verstandenen »Wissenschaftlichkeit« oder aus Scheu vor Konstruktionen dies Verfahren nachahmt. Sie kann dann nie zur Universalwissenschaft werden und ein System überhaupt nicht zustande bringen. Sie bleibt notwendig bei fragmentarischen Einzeluntersuchungen stehen. Sie bekommt Teile in die Hand, aber nie ein Ganzes oder gar das Ganze.

Digitized by Google

Um zu zeigen, wie unzureichend die Bestrebungen sind, die einseitig das Schauen des unmittelbar Gegebenen preisen, ja nur das anerkennen wollen, was sich schauen läßt, um es dann zu »beschreiben«, kann man unser Ergebnis noch in anderer Weise formulieren. Gewiß hat es einen guten Sinn, zu sagen, daß ohne »Anschauung« kein inhaltlich erfüllter Begriff zustande komme, und die Anschauung insofern die Grundlage alles wissenschaftlichen Denkens mit Einschluß des Philosophierens sei. Damit ist aber nichts Bestimmtes gesagt, denn in dem Ausdruck Anschauung steckt eine Zweideutigkeit, wie fast in allen Worten mit der Endsilbe »ung«. Es ist darunter nicht nur das Angeschaute zu verstehen, das angeschaut wird, sondern auch das Anschauen, zu dem notwendig ein anschauendes Ich gehört. Sagt man daher, die Philosophie müsse die »Anschauung« zum Anfang oder zur Basis machen, so ist das nur dann berechtigt, wenn man die beiden Begriffe, die wir mit dem Wort verbinden, gleichmäßig berücksichtigt, also nicht nur das angeschaute Nicht-Ich, sondern auch das anschauende Ich in den Begriff der Anschauung aufnimmt. Dann aber ist man im Prinzip zu demselben Resultat gekommen wie wir, und dann sollte man sich sofort darüber klar sein, daß das Ganze der »Anschauung« sich nicht mehr anschauen läßt. Nur das angeschaute Objekt kann man anschauen, und mit dem Schauen dieses Angeschauten setzt man implicite etwas voraus, das sich jedem Anschauen entzieht. Zum Sehen brauchen wir ein Auge, aber das Auge selbst sehen wir nicht. Das ist gewiß nur ein Bild, weist aber auf die Sache hin. In der Ich-Welt des Anfangs, wie wir sie verstehen, wird das immanente Nicht-Ich angeschaut, während das anschauende Ich, da es Voraussetzung des Anschauens ist, grade als Voraussetzung alles Anschaulichen unanschaulich bleiben muß.

Das bedeutet noch anders ausgedrückt: das vorausgesetzte Ich des Anschauens kann man nicht anschauen, sondern nur denken, und um über diesen Unterschied zur Klarheit zu kommen, ist wieder das Bild vom Auge zu gebrauchen. Das Auge läßt sich erst mit Hilfe eines Spiegels sehen, der es reflektiert. Auch wir müssen auf das anschauende Ich »reflektieren«, d. h. darüber denken, um es ins wissenschaftliche Bewußtsein zu erheben. Lehnt man alle Ergebnisse einer solchen Reflexion deshalb ab, weil sie unanschaulich sind, so hat man noch nie mit vollem Bewußtsein »gedacht«, d. h. nicht über das Denken gedacht, das den Begriff der Anschauung zur Grundlage auch alles Denkens machen möchte. Denkt man über dies Denken, so wird man den Irrtum, den es begeht, leicht »durchschauen«.

Digitized by Google

Bei solchen Worten mögen freilich manchem die oft zitierten Verse von Goethe einfallen:

»Wie hast Du's denn so weit gebracht?
Sie sagen, Du habest es gut vollbracht!«
Mein Kind, ich habe es klug gemacht:
Ich habe nie über das Denken gedacht.

Ist das nicht eine Warnung? In der Tat: dem Augenmenschen mag ein Denken, wie wir es hier versuchen, unsympathisch sein, weil es zu Unanschaulichem führt; aber auf Sympathien kommt es in diesem Fall nicht an. Goethe selbst wußte genau: »Für Philosophie im eigentlichen Sinn hatte ich kein Organ.« Der Philosoph im »eigentlichen«, d. h. wissenschaftlichen Sinn, wird es ohne ein solches Organ nicht »weit bringen«. Er muß grade über das Denken denken, damit er versteht, was im wissenschaftlichen Denken auf Anschauung beruht, und was nur gedacht, also nicht angeschaut wird. Dann wird er den Unterschied von Schauen und Denken auch so fassen: das Schauen läßt sich nicht schauen, aber das Denken läßt sich denken, weil man d a r ü b e r denken kann. Insofern reicht in der Wissenschaft das Denken weiter als das Schauen. Es ist dem Schauen »übergeordnet«, und damit erweist sich die Lehre von der grundlegenden Bedeutung der »Anschauung« entweder als zweideutig, solange man die Doppelseitigkeit dieses Begriffs nicht ausdrücklich hervorhebt, oder falls man damit Ernst macht, alles nur schauen zu wollen, kommt man zu einem in sich widersinnigen Gedanken. Man leugnet dann die Voraussetzung, ohne die es kein Anschauen gibt, und bringt so die angebliche »Grundlage« des anschaulichen Philosophierens logisch ins Wanken. Zugunsten des v o r Augen stehenden leugnet man das Auge.

Wir beschränken uns absichtlich auf das, was das Ich-Moment für den Anfang bedeutet, und sehen davon ab, welche Rolle es im weiteren Aufbau des Systems spielt. Nur einen Gedanken fügen wir noch hinzu, der darauf hinweist, was das reine Subjekt als logische Voraussetzung des unmittelbar Gegebenen trotz seiner Leerheit leistet, sobald man seine weitere Bestimmung heterothetisch versucht. Wir kommen damit zugleich an die Grenze der subjektiven Seite des Anfangs, an der die weitere Ausgestaltung des Subjektbegriffes beginnt. Aber auch die Grenzbestimmung zeigt, was wir an dem dargelegten Anfang haben.

Bisher konnten wir das vorausgesetzte Ich dadurch charakterisieren, daß wir es in Gegensatz zum individuellen Ich brachten. Dieses wird stets als Person gedacht, die mit andern Personen in Gemeinschaft sich befindet, also ein soziales Gepräge trägt. Im Gegensatz dazu, d. h. als

Digitized by Google

Heterothesis, war das Ich des Anfangs asozial und unpersönlich zu nennen. Welches positive Andere solche Negationen bedeuten, lassen wir am Anfang dahingestellt. Doch einen andern Unterschied des individuellen vom allgemeinen Ich fassen wir noch etwas näher ins Auge. Das soziale und persönliche Ich zeigt im sozialen Zusammenhang irgendeine Tätigkeit oder Aktivität. Auch sie muß dem reinen Ich abgesprochen werden; und wenn wir dabei von der negativen Bestimmung zur positiven übergehen, können wir die Alternative von Aktivität und Kontemplation heranziehen, also heterothetisch sagen, daß das Ich des Anfangs sich als ein rein kontemplatives Ich darstellt.

Auf diesen Begriff wurden wir soeben schon von anderer Seite geführt, als wir uns gegen den Intuitionismus wendeten. Jetzt suchen wir die Tendenz des Intuitionismus so zu verstehen, daß wir zugleich seine relative Berechtigung anerkennen. Das Ich kann zwar nie angeschaut werden, ist aber im Anfang des Systems möglichst voraussetzungslos in der Tat als ein rein anschauendes Ich zu denken. So wird es zur Voraussetzung der ganzen unmittelbaren »Weltanschauung«, wobei dieser Ausdruck im ursprünglichen Sinn, d. h. als contemplatio mundi zu verstehen ist. Den Begriff der Kontemplation haben wir dabei so weit zu nehmen wie möglich, also nicht schon an eine seiner Arten, vor allem nicht an die theoretische oder ästhetische Kontemplation zu denken. Deshalb ist nur von »reiner« Kontemplation zu reden, d. h. ihr Begriff stellt sich ebenso wie der des reinen Ich als Produkt einer begrifflichen Konstruktion dar. Soweit das Subjekt bereits theoretisch oder ästhetisch kontemplativ ist, sind im Unterschied vom rein kontemplativen Ich seine spezifisch theoretischen oder ästhetischen Elemente auch als Bewußtseinsinhalte denkbar. Sie können also als Objekte aufgefaßt und so wissenschaftlich erforscht werden. Nur das im weitesten Sinn kontemplative Ich bleibt ein unobjektivierbares reines Ich, und dieser Umstand weist der Lehre vom Anfang der Philosophie zugleich ihren Platz im System an. Sie steht an der Spitze einer Philosophie des kontemplativen Lebens. Wie weit wir mit einem solchen Anfang in einer Lehre vom tätigen Leben kommen, lassen wir dahingestellt. Sie braucht wohl das Ich des Gemeinschaftsbewußtseins und hat keine Veranlassung, das reine Ich voranzustellen.

Für das Ganze einer Philosophie der Kontemplation ist aus unserem Gedankenzusammenhang noch ein Punkt von Interesse. Wir können die verschiedenen Arten des kontemplativen Ich als theoretisches, ästhetisches und religiöses Subjekt bestimmen, und die Beziehung unseres

Digitized by Google

Anfangs zum religiösen Gebiet tritt sogleich zutage, wenn wir an die mystische Kontemplation denken. Das reine Ich scheint nämlich, theoretisch betrachtet, dem mystischen am nächsten zu stehen, wie weit es auch unter religiösen Gesichtspunkten von ihm abliegen mag. Ja manche Versuche der Mystik, das Verhalten des Ich, das sich restlos in die mystische Gottheit versenkt und dabei seine Individualität vernichtet, theoretisch zu fassen, kommen auf denselben Begriff hinaus, den wir als den der rein kontemplativen Welt-Anschauung an den Anfang des Systems setzen. Dieser Umstand weist darauf hin, wie ein philosophisches Denken möglich wird, das, soweit es sich um die rein theoretischen Begriffe dreht, unsern Anfang zugleich zum Ende, unser A zum O zu machen geneigt sein muß. Wem es schwer wird, den Begriff des reinen Ich logisch zu verstehen, der kann vielleicht aus manchen Teilen mystischer Schriften lernen, was mit einer ebenso unmittelbaren wie universalen Weltanschauung gemeint ist, muß aber freilich imstande sein, den theoretischen Begriffsapparat von allen religiösen Bestimmungen abzusondern.

Doch verfolgen wir diesen Gedanken nicht näher. Er sollte nur andeuten, wie weit das Gebiet der Ich-Welt als das der reinen Kontemplation des unmittelbar Gegebenen sich erstreckt. Die Hauptsache bleibt die Unentbehrlichkeit des Subjekt-Begriffs schon für den ersten Schritt des systematischen Welt-Denkens. Mag das Ich als reine Kontemplation noch leer sein, so steht trotzdem fest: wer ohne diese Konstruktion das System beginnt, wird auch später kein Ich erreichen, denn aus dem unmittelbar gegebenen oder anschaulichen Bewußtseinsinhalt läßt sich ein Ich nie ableiten.

VIII.

Die Wendung zum Objekt.

Der Nachdruck, mit dem wir dies hervorheben, ist zum Teil durch weitverbreitete Tendenzen unserer Zeit veranlaßt, welche so tun, als dürfe man die durch Kant und seine großen Jünger gemachten Errungenschaften in der Philosophie ohne Schaden für die Wissenschaft ignorieren. Scheint doch noch immer Fichtes Satz zu gelten: »Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde als für ein Ich zu halten.« Deshalb war zuerst von dem zu reden, was niemand für ein »Stück« der Objekt-Welt halten kann. Doch wäre es andererseits nicht minder verfehlt, wenn man den hier vertretenen Stand-

Digitized by Google

punkt darum als »Subjektivismus« kennzeichnen wollte. Wir hätten auch die objektive Seite des Anfangs zum zeitlich Ersten machen und dann den vollen Anfang durch Reflexion darauf erreichen können, daß jeder Inhalt, der unmittelbar gegeben ist, Inhalt eines Ich-Bewußtseins oder Objekt für ein Subjekt sein muß. Die Reihenfolge der Gedankenentwicklung ist zufällig. Notwendig bleibt allein das Festhalten an der Zweiheit des ganzen Anfangs; und nachdem wir seine subjektive Seite kennen, müssen wir jetzt die Bedeutung seiner objektiven Seite ebenfalls genau feststellen. Das aber kann wieder nur gelingen, wenn wir auch ihren Begriff »rein« fassen, d. h. von allem frei halten, was zur subjektiven Seite gehört. Wie vorher mit dem reinen Ich, haben wir es also jetzt mit dem »reinen Nicht-Ich« zu tun. Durch seinen Begriff erst wird deutlich, was »unmittelbar gegebenes Objekt« heißt, und damit erst ist dann der Anfang in jeder Hinsicht bestimmt.

Zunächst betonen wir ganz im allgemeinen die Unentbehrlichkeit der objektiven Seite für jede Ausgestaltung des Systems, die über den Begriff des reinen Ich hinauskommen will. So gewiß wir eine Konstruktion brauchen, um die logische Voraussetzung einer Objekt-Welt überhaupt zu formulieren, ebenso gewiß sind wir andererseits auf Intuitionen oder Anschauungen angewiesen, wo es gilt, zu erkennen, was die Objekt-Welt ist. Darin besteht das relative Recht des Intuitionismus, auch abgesehen davon, daß das reine Ich sich als rein anschauend verstehen läßt. Ja es steckt in dem Gedanken an die Unentbehrlichkeit des anschaulichen Weltinhaltes außerdem noch das Recht einer anderen, heute ebenfalls weit verbreiteten Tendenz. Oft kann man hören, die Philosophie solle durch eine Wendung zum Objekt endlich vom Subjektivismus loskommen. Eine solche Wendung haben in der Tat auch wir zu vollziehen, nachdem das Subjekt als Voraussetzung des Objekts klargestellt ist. Dann wird sich am besten zeigen, wie wenig die Schlagworte Subjektivismus und Objektivismus bedeuten. Sie passen nur auf einseitige Denkweisen. Das Ganze schon des Anfangs darf weder nur Subjekt noch nur Objekt sein, und weil der Begriff des reinen Subjekts leer blieb, wird die Wendung zum Objekt als dem Bewußtseinsinhalt für alles folgende von entscheidender Bedeutung.

Es ist jedoch nicht nötig, daß wir darüber noch Genaueres sagen, ja das wäre an dieser Stelle gar nicht möglich. Wir kämen damit zu Problemen, die über den Anfang hinausführen. Hier genügt ein ausdrücklicher Hinweis auf das, was sich im Grunde von selbst versteht, sobald man das reine Ich verstanden hat; und nur um auch das deutlich

Digitized by Google

zu machen, was für manchen trotzdem vielleicht nicht selbstverständlich ist, heben wir einen Punkt gesondert hervor. Nicht allein bei der Erkenntnis der Objekt-Welt ist der Inhalt des unmittelbar Gegebenen zu berücksichtigen, sondern auch bei der weiteren Behandlung der Subjektprobleme kommen wir ohne Wendung zum Objekt nicht den kleinsten Schritt über das reine Ich hinaus. Jede Differenzierung des identischen Ich-Bewußtseins nämlich wird allein dadurch möglich, daß wir den Inhalt heranziehen, der dem Ich auch als unmittelbar gegebenes Objekt gegenübertreten kann, also begrifflich auf die objektive Seite der Ich-Welt des Anfangs gehört, so eng er faktisch auch mit dem Subjekt verbunden sein mag.

Ein Beispiel, das für uns, wie sich zeigen wird, zugleich mehr als ein bloßes Beispiel bedeutet, kann wenigstens das Problem klären. Wir brauchen objektivierbaren Bewußtseinsinhalt schon dann, wenn wir versuchen, das kontemplative Ich in seiner Besonderheit als Subjekt der theoretischen oder ästhetischen Kontemplation zu verstehen. Die allgemeinste Ich-Voraussetzung jedes gegebenen Bewußtseinsinhaltes darf noch nicht als erkennendes oder gar als wissenschaftliches Ich gelten, und ebensowenig haben wir in ihr schon ein künstlerisch anschauendes Subjekt. Der Grund dafür liegt nahe. Das theoretische Ich ist vom ästhetischen verschieden, und diese Verschiedenheit läßt sich aus dem reinen Ich nicht ableiten. Sie kann also nur aus einem besonderen Inhalt stammen, der für das reine Ich Objekt zu werden vermag. Auf welchem Wege mit seiner Hilfe der Begriff eines theoretischen oder eines ästhetischen Ich zu bilden ist, steht hier nicht in Frage. Aber darauf ist schon am Anfang hinzuweisen, daß ohne inhaltlich belastete, an der gegebenen Objekt-Seite der Ich-Welt orientierte Subjekt-Begriffe eine Philosophie des kontemplativen Lebens in seiner Mannigfaltigkeit nicht möglich wird.

So entschieden wir also jede intuitionistische Tendenz ablehnen, die alles in Schauen auflösen will, so entschieden wenden wir uns auch gegen jede rein konstruierende Philosophie, welche ohne Rücksicht auf lediglich zu schauende Inhalte die verschiedenen Arten des Ich zu »deduzieren« versucht. Ein solches Verfahren beruht immer auf Selbsttäuschung, d. h. auf Ignorierung eines unbemerkt aufgenommenen, in letzter Hinsicht nur gegebenen, nicht weiter ableitbaren Bewußtseinsinhaltes. Das gilt auch, ja vor allem für das Subjekt, wenn man es als den Inbegriff einer Mehrheit von Voraussetzungen zu verstehen sucht. Wo man sich nicht auf das allgemeinste a priori des reinen Ich beschränkt, sondern

Digitized by Google

die Mannigfaltigkeit der Formen des Subjekts aufzeigen will, hat man Rücksicht auf den anschaulich gegebenen Bewußtseinsinhalt zu nehmen. Daß es ohne ihn überhaupt keine Mannigfaltigkeit von Formen geben kann, muß zutage treten, sobald man die Scheidung der beiden Seiten der Ich-Welt nach Form und Inhalt konsequent durchführt.

Doch das alles betrifft die Ausgestaltung des Systems, nicht mehr seinen Anfang. Hier war nur die Richtung zu bestimmen, die man einzuschlagen hat, um über das reine Ich hinauszukommen. Die Frage, die, ehe man das versucht, noch innerhalb des Anfangs gestellt werden muß, lautet: was ist dem rein kontemplativen Ich in Wahrheit unmittelbar gegeben, oder was läßt sich ohne jede weitere Vermittelung lediglich durch reine Anschauung erfassen, um dann in den Gehalt unserer Begriffe einzugehen? Sobald wir hierauf die Aufmerksamkeit lenken, wird sich zeigen: in der scheinbar so selbstverständlichen Wendung zum Objekt, deren Notwendigkeit grade am Anfang nicht bestritten werden soll, steckt ein schwieriges Problem, und erst wenn dies wenigstens als Problem ganz erkannt ist, besitzt man einen vollständigen Begriff vom ganzen Anfang der Philosophie, der dann freilich wie jeder echte System-Anfang zugleich über sich hinaus, zum Aufbau des Systems weitertreibt.

Wir können bei der Wendung zum Objekt vom reinen Ich, grade weil es die Voraussetzung von allem Gegebenen ist, ganz absehen, ja ein Subjekt interessiert uns jetzt überhaupt nur noch insofern, als es darauf ankommt, in der objektiven Seite des Anfangs jedes subjektive Moment auszuschalten. Das muß geschehen, weil mit dem Subjekt Umbildungen des unmittelbar Gegebenen verbunden sein können, die als Vermittelungen aufzufassen sind. Wir wollen jetzt ausdrücklich und endgültig das feststellen, was das unmittelbar Gegebene als das kritische Minimum der objektiven Seite des Anfangs in seiner Reinheit ist. Erst so wird der Sinn der kritischen Forderung klar, daß die Philosophie mit dem »Unmittelbaren« zu beginnen habe. Was ist dem reinen Ich ohne jede Vermittlung gegeben?

Bei der Antwort auf diese Frage ist zunächst zu sagen, welcher Weg uns nicht zum Ziele führen kann. Im Grunde genommen handelt es sich dabei zum Teil um Selbstverständlichkeiten. Aber über den Begriff des unmittelbar Gegebenen herrscht noch soviel Unklarheit, daß man gut tut, hier nichts als selbstverständlich vorauszusetzen. Daher sei zuerst ausdrücklich gesagt: wir dürfen, wenn wir von einem dem reinen Ich unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalt sprechen, dabei nicht an das Gebilde denken, welches man die »empirische Wirklichkeit« nennt, und

Digitized by Google

von dem die Spezialwissenschaften glauben können, daß sie es unmittelbar »vorfinden«. Weshalb von hier aus keine weitere Bestimmung des Systemanfangs sich finden läßt, soll wenigstens angedeutet werden.

Die sogenannte empirische Wirklichkeit wird auch als »psychophysische Realität« bezeichnet, d. h. sie zerfällt, wie man allgemein annimmt, in körperliche und seelische Vorgänge. An jedem Körper, den wir sinnlich wahrnehmen, ist gewiß manches unmittelbar gegeben. Aber der ganze Körper ist es ebenso gewiß nicht, und auch das unmittelbar Gegebene am Körper sollte noch nicht »körperlich« genannt werden, denn in dem Begriff des Körpers stecken viele Vermittelungen, ohne welche er jeden Sinn verliert. Das unmittelbar Gegebene ist noch nicht körperlich. Das wird heute wohl auch allgemein zugestanden.

Aber genau dasselbe, was wir von der Körperwelt sagen dürfen, gilt vom Seelenleben, und da beginnen dann Schwierigkeiten der Verständigung. Es herrscht vielfach noch das alte, von Kant widerlegte »spiritualistische« Dogma, wonach das Psychische unmittelbarer »erfahren« wird als das Physische. Demgegenüber ist zu konstatieren: ein seelischer Vorgang gehört in seiner Totalität sowenig zum unmittelbar Gegebenen wie ein körperlicher, und auch das unmittelbar Gegebene am Seelischen darf nicht schon seelisch heißen. Das Psychische fällt wie das Physische unter einen Begriff, der ohne Vermittelungen jeden Bestand verliert. Freilich kann man eine andere Terminologie wählen. Wir haben von Bewußtseinsinhalten gesprochen, und dieses Wort wird vielfach so verstanden, daß man es dem Seelischen gleichsetzt. Danach würde dann das unmittelbar Gegebene durchweg psychisch sein. So mag man, wenn man will, selbstverständlich sagen. Aber daß diese Ausdrucksweise zweckmäßig ist, wird sich nicht begründen lassen. Der Gegensatz zum Physischen fiele dann für das Psychische fort, und wir stünden, wenn wir angeben sollen, was das Psychische unter dieser Voraussetzung ist, genau vor derselben Schwierigkeit wie dann, wenn wir uns die Aufgabe stellen, das Wesen des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes zu kennzeichnen. Wird das Wort psychisch für alles unmittelbar Gegebene gebraucht, so hat es damit jede prägnante Bedeutung verloren. Nur im Unterschied vom Physischen läßt sich vom Seelischen ein bestimmter Begriff bilden, der sich dann nur auf einen Teil der empirischen Wirklichkeit bezieht. Wir kommen also in der Bestimmung des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes nicht einen Schritt weiter, solange wir irgendwelche besonderen Objekte herausgreifen, aus denen sich die psychophysische Realität zusammensetzt, und dann versuchen, den

Digitized by Google

Charakter, der ihnen anhaftet, der Totalität des unmittelbar Gegebenen zuzuschreiben.

Dieses Ergebnis läßt sich leicht verallgemeinern. Begriffe von Objekten, die sich untereinander wesentlich unterscheiden, sind zur Kennzeichnung des unmittelbar Gegebenen in seiner Totalität stets zu speziell und zu partikular. Auch falls es noch andere als physische und psychische Objekte gibt, woran nicht zu zweifeln ist, können wir die Begriffe von ihnen nicht für unsern Zweck verwenden. Sie beruhen notwendig darauf, daß ein Teil des unmittelbar Gegebenen gegen andere Teile abgegrenzt wird und dabei Umbildungen des Gegebenen entstehen, die ohne Vermittelungen undenkbar sind. Deshalb haben wir in unserem Zusammenhang von allen besonderen Objekten abzusehen. Wir wollen ja jede Umbildung des Inhalts der Ich-Welt von unserem Begriff des Anfangs im Interesse einer möglichst großen Voraussetzungslosigkeit und Universalität fernhalten.

Führen wir das aber konsequent durch und denken dabei zugleich an das, was wir früher zeigen konnten, dann taucht notwendig die Frage auf: läßt sich die objektive Seite der Ich-Welt überhaupt noch in anderer Weise bestimmen, als wir es schon früher getan haben, nämlich so, daß wir sie den von jeder Form, mit Ausnahme der reinen Ich-Form, freien Bewußtseinsinhalt überhaupt nennen? Wie sollte das geschehen, da jede Besonderung als zu partikular und jede Vermittelung als zu voraussetzungsvoll ausscheidet? Gewiß können wir nach wie vor sagen: das unmittelbar Gegebene ist das rein Anschauliche, aber das bedeutet in diesem Zusammenhang wenig, denn das rein Anschauliche läßt sich, wie wir wissen, nur anschauen und nicht denken; genauer, es läßt sich allein so denken, daß man es als das Anschauliche denkt, das noch von jeder begrifflichen Umbildung frei ist. Weiter als bis zu diesem Begriff kommen wir mit unserem Denken ohne Vermittelungen nicht. Gewiß haben wir eine gradezu unübersehbare Fülle von anschaulichem Inhalt unmittelbar im Bewußtsein, und es sind viele weitere Bestimmungen möglich, die das Wesen der anschaulichen Mannigfaltigkeit inhaltlich kennzeichnen. Aber das alles bezieht sich nicht auf das Anschauliche überhaupt, sondern auf besondere Teile von ihm, und ohne Formen, die den rein anschaulichen Bewußtseinsinhalt irgendwie gestalten oder gliedern, werden wir über den Begriff der reinen Anschauung nicht den kleinsten Schritt hinaus tun. Alle diese Formen gehören nicht mehr zum unmittelbar Gegebenen, wie wir es verstehen, und daher können wir nur feststellen: der reine Inhalt des Ich-Bewußtseins ist in seiner Allgemein-

Digitized by Google

heit überhaupt nicht positiv zu charakterisieren. Wir müssen darauf verzichten, noch etwas anderes über ihn auszusagen, als daß er der unmittelbar gegebene, rein anschauliche Inhalt ist.

Aber gerade dadurch fällt auf die objektive Seite des Systemanfangs das hellste Licht; und damit das in jeder Hinsicht klar wird, erinnern wir noch einmal an das theoretische Ich, das wir als Beispiel schon erwähnt haben, als wir sagten, wie das reine Ich nicht zu denken ist. Dieser Unterschied bekommt jetzt für uns eine Bedeutung, die ihn zu mehr als einem bloßen Beispiel macht. Darf das reine Ich des Anfangs noch kein theoretisches oder erkennendes Ich sein, so folgt daraus: der Bewußtseinsinhalt kann in seiner Reinheit nicht als erkannter Inhalt gedacht werden. Das ist im Grunde wieder selbstverständlich, und doch bedarf es noch der Erörterung, denn man wird vielleicht sagen: falls wir darin die Konsequenz unserer Darlegungen haben, zeigt sich nur, daß unser Begriff des Anfangs noch der Korrektur bedarf. Der Kreis der Voraussetzungen wurde dann bisher offenbar zu eng gezogen, d. h. es ist ein Teil dessen ignoriert, was vorausgesetzt werden muß, falls man zu philosophieren auch nur beginnen will. Der Grund dafür liegt auf der Hand: ohne ein theoretisches Ich konnten wir faktisch keinen Schritt bei der Bestimmung des Systemanfangs tun. Nur ein theoretisches Ich vermochte den Begriff einer Ich-Welt, die eine objektive und eine subjektive Seite hat, denkend zu bilden.

Das ist selbstverständlich richtig. Aber vermag dieser Umstand an unserem Begriff des universalen Systemanfangs etwas zu ändern? Wir dürfen eine solche Art der »Voraussetzung« nicht mit dem a priori verwechseln, das in den möglichst voraussetzungslosen Anfang gehört. Gewiß muß faktisch ein theoretisches Ich beim Philosophieren vorhanden sein. Doch bei den notwendigen Voraussetzungen des Anfangs steht nicht das wirkliche Ich, das stets individuell ist und auch »wir« heißt, in Frage, sondern allein der Gehalt des Begriffs, den »wir« denken, wenn wir den Anfang denken, und in diesem Gehalt braucht das theoretische Ich, das ihn denkt, nicht vorzukommen. Es bleibt vielmehr dabei: ein theoretisches Ich darf für den Begriff des Anfangs nicht bestimmend sein, denn dann bestünde der ganze Anfang nur noch aus dem theoretischen Ich und seinem theoretischen Inhalt und erhielte damit von vornherein ein so spezielles Gepräge, daß die universale Forderung, die wir an ihn stellen müssen, unerfüllt bliebe. Wir hätten als Anfang nicht mehr den Begriff einer Ich-Welt des Unmittelbaren überhaupt, wie der theoretische Philosoph sie möglichst voraussetzungslos denkt, sondern

Digitized by Google

den Begriff einer bereits theoretisch vermittelten Welt, und grade sie ist vom universalen und kritischen Anfang auszuschließen. Die Erkenntnistheorie als besonderer Teil der Philosophie mag mit dem theoretischen Ich beginnen, ja sie muß das tun, um zu einer theoretischen Welt zu kommen. Der Anfang der Philosophie überhaupt würde dagegen dadurch einerseits unkritisch mit Vermittelungen besonderer Art belastet, und andererseits wäre in ihm für die atheoretischen Formen der Kontemplation, also für die ästhetische und religiöse Anschauung oder gar für ein aktives Ich, bei der späteren Ausgestaltung des Systems kein Platz. Wir wären einem einseitigen Theoretizismus verfallen. Wir hätten den Rahmen, den wir für eine universale Philosophie brauchen, zu eng gespannt, das Fundament zu schmal gelegt.

Das, worauf es ankommt, kann man auch so zum Ausdruck bringen: gewiß bilden wir schon am Anfang der Philosophie theoretische Begriffe, denn alle Begriffe sind theoretisch, und nur als theoretische Subjekte sind wir zur Begriffsbildung fähig. Aber wir wollen am Anfang theoretische Begriffe mit universalem Gehalt, nicht theoretische Begriffe mit einseitig theoretischem Gehalt bilden, und weil grade dem Theoretiker das spezifisch Theoretische so selbstverständlich ist, daß er es leicht in seiner Eigenart verkennt und dann übersieht, müssen wir das Ausschalten des spezifisch Theoretischen gradezu als die wichtigste Aufgabe bezeichnen, vor die wir gestellt sind, wo es gilt, die objektive Seite des universalen Anfangs, d. h. das unmittelbar Gegebene in seiner Reinheit zu erfassen.

Dementsprechend ist zu sagen: so gewiß das reine Ich noch nicht das theoretische Ich ist, so gewiß darf der unmittelbar gegebene Inhalt nicht ein schon mit spezifisch theoretischen Formen durchsetzter Inhalt sein. Deshalb haben wir bei seiner begrifflichen Bestimmung jetzt nicht nach neuen Kennzeichen zu suchen, sondern vielmehr zu prüfen, ob nicht vielleicht in den Inhalt des Anfangs unwillkürlich schon mehr aufgenommen ist, als sich mit seinem Wesen, reiner Inhalt zu sein, verträgt. Insofern entspricht die letzte Aufgabe, vor die wir gestellt sind, genau der, vor der wir standen, als es galt, die subjektive Seite des Anfangs, d. h. das Ich-Moment in seiner Reinheit aus dem individuellen Ich herauszulösen.

Damit kommen wir nun freilich zu eigentümlichen Schwierigkeiten, aber sie sind weniger sachlich als sprachlich. Wir befinden uns in der Tat auch bei größter kritischer Vorsicht in Gefahr, zur begrifflichen Bestimmung des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes Ausdrücke zu verwenden, mit denen wir spezifisch theoretische Bedeutungen und

Digitized by Google

Voraussetzungen verknüpfen, und eine solche Gefahr lag bereits dort vor, wo wir den reinen Inhalt »Objekt« nannten, um ihn damit dem reinen Ich als dem Subjekt gegenüberzustellen. Wir mußten das tun, weil ein anderer positiver Ausdruck für alles, was nicht Subjekt ist, fehlt. Aber das Wort Objekt bedarf jetzt in der Tat noch einer Erläuterung: der Begriff, den wir damit verbinden, muß am Anfang so verstanden werden, daß unter ihn nur der Inhalt des Bewußtseins in seiner reinen Anschaulichkeit fällt. Es läßt sich nicht leugnen, daß eine solche Terminologie mißverständlich ist. In seiner üblichen Bedeutung bezeichnet das Wort Objekt etwas, das durchaus nicht als nur anschaulich gegeben gedeutet werden darf. Das wird besonders klar, wenn wir statt Objekt »Gegenstand« sagen, oder gar, wie es üblich ist, an den Gegenstand der Erkenntnis denken. Das müßte den Begriff unseres Anfangs völlig verwirren. Den Gegenstand der Erkenntnis dürfen wir im Anfang der Philsophie auf keinen Fall mit dem Bewußtseinsinhalt überhaupt identifizieren. Das erste Glied des Systems ist vielmehr so zu bestimmen, daß später in seiner objektiven Seite jeder Inhalt, also auch der Inhalt Platz findet, der Inhalt der ästhetischen oder religiösen »Gegenstände« werden könnte. Wir denken bei Gegenstand immer schon entweder an irgendeinen besonderen Gegenstand oder an den allgemeinen Gattungsbegriff des Gegenstandes, unter den besondere Gegenstände als Exemplare fallen. Deswegen haben wir den Terminus Gegenstand bei der Bestimmung des Anfangs absichtlich vermieden.

Darüber noch ein letztes Wort. Zwar ist der Ausdruck zur Bezeichnung der objektiven Gegenseite des reinen Ich geeigneter als etwa das Wort Gegensatz, denn dies könnte zu der Meinung veranlassen, es solle das Andere des Subjekts oder das Nicht-Ich als das vom Subjekt Gesetzte gedacht werden, und das wäre für den Anfang wieder viel zu voraussetzungsvoll. Vom theoretischen Ich mag man sagen, daß es sich etwas entgegensetzt, und in der Erkenntnistheorie ist der Begriff eines setzenden, d. h. urteilenden Ich nicht zu entbehren. Das reine Ich aber dürfen wir, als ein im weitesten Sinne kontemplatives Ich, grade nicht als ein aktiv setzendes Ich denken. Trotzdem genügt die Ausschaltung des Gedankens an ein Gesetztes für die Bestimmung der objektiven Seite des Anfangs noch nicht, sondern wir müssen auch den Ausdruck Gegenstand meiden, wenn wir ihm seine prägnante Bedeutung wahren wollen. Er bezeichnet immer schon ein Zusammen von Form und Inhalt. Der ganze Anfang, d. h. das Zusammen von reinem Ich und ihm gegebenem Nicht-Ich, ist daher ein Gegenstand zu nennen. Jede seiner beiden Seiten

Digitized by Google

für sich darf dafür noch nicht gelten. Es kann sich bei ihnen nur um »Momente« a n einem Gegenstand handeln.

Warum wir auf diese Terminologie Wert legen, wird besonders deutlich, wenn wir von dem Singular Gegenstand zu seinem Plural übergehen und dann das Ganze des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhaltes eine Welt von Gegenständen nennen. In diesem Begriff stecken bereits Voraussetzungen, die gewiß nicht mehr zu dem kritischen Minimum gehören. Eine solche Welt ist notwendig als eine g e g l i e d e r t e Welt zu denken und fällt daher auf keinen Fall mit dem zusammen, was dem rein kontemplativen Ich unmittelbar als etwas rein Anschauliches gegenübertritt. Jede Gliederung setzt vielmehr besondere Formen voraus, und die können wir weder unmittelbar anschauen, noch wie das reine Ich als Voraussetzung des unmittelbar Angeschauten überhaupt denken. Eine gegliederte Welt von Gegenständen läßt sich nur als ein Zusammen von Form und Inhalt verstehen, und zwar nicht als ein Zusammen von reiner Ich-Form und reinem Inhalt, sondern von besonderen Formen und besonderen Inhalten. Damit hätten wir also den Anfang weit überschritten. So wird in jeder Hinsicht klar: wir müssen dabei stehen bleiben, den Anfang des Systems als ein Zusammen von reiner Ich-Form und rein anschaulich gegebenem Inhalt zu denken, und auf jede weitere Bestimmung des kritischen Minimums verzichten. So allein haben wir in seiner objektiven Seite das, was den Namen des unmittelbar Gegebenen verdient, und so allein wird der Begriff des unmittelbar Gegebenen zu einem eindeutig bestimmten Begriff.

Der ganze Systemanfang, zu dem wir schließlich kommen, muß denen, die anschaulich philosophieren möchten, wieder als eine völlig »leere« und daher nichtssagende Konstruktion erscheinen. Aber falls man unter Leerheit das versteht, was mit der Freiheit von allen entbehrlichen Voraussetzungen und mit der universalen Weite der Begriffe notwendig verbunden ist, läßt sich eine solche Leerheit am Anfang des Systems nicht vermeiden. Ja grade darauf kam es an, zu zeigen, wie w e n i g übrig bleibt, sobald man mit der Forderung, am Anfang solle nur das unmittelbar vor Augen stehende Anschauliche gelten, wirklich E r n s t macht. Wir k ö n n e n, solange wir beim unmittelbar Gegebenen bleiben, darin noch nicht viel von dem haben, was wir zum Aufbau einer Lehre vom Weltganzen brauchen. W i r besitzen in dem Begriff der Ich-Welt, wie wir sie verstehen, n u r den Anfang des Systems, und mehr haben wir damit auch nicht erreichen wollen.

Digitized by Google

Trotzdem gibt uns schon der leere Anfang in wissenschaftlicher Hinsicht sehr viel; denn wir wissen jetzt, wie wir verfahren müssen, falls wir vom universalen Minimum aus auf den Weg kommen wollen, der allmählich zum universalen Maximum hinführt. Was sich als Anfang des Systems darstellt, ist in seiner Doppelheit bei jedem Schritt zu berücksichtigen, von dem wir hoffen dürfen, daß er uns dem Ziele der Philosophie, der Erkenntnis des Weltganzen, näher bringt. Beschränken wir uns in irgendeinem Stadium des Weges auf die eine Seite, so denken wir nicht mehr universal. Stets haben wir das Zusammen von Ich und Nicht-Ich, Form und Inhalt, Subjekt und Objekt zu beachten, wo es gilt, ein System von Gedanken zu entwickeln, das der Totalität der Welt irgendwie entspricht. Von der anfangs formlosen und daher unsagbaren Mannigfaltigkeit des unmittelbar Gegebenen aus ist in einer Weise, die hier nicht einmal angedeutet werden kann [1]), Schritt für Schritt die leere Ich-Form so mit Inhalt zu erfüllen, daß eine Mehrheit von verschiedenen Subjekten entsteht, denen verschiedene gegliederte Objekt-Welten gegenübertreten; und erst wenn wir damit das Weltganze in seiner Mannigfaltigkeit begriffen haben, können wir die Frage nach seiner »Einheit« stellen. Verfährt man in dieser Art, dann braucht man nicht zu fürchten, daß das Ende der Philosophie so »leer« bleibt, wie ihr Anfang es sein muß, um der kritischen wie der universalen Forderung zu genügen.

1) Wie der erste Schritt zu tun ist, der das unmittelbar Gegebene in seine beiden Hauptarten, das Sinnliche und das Unsinnliche oder das Wahrnehmbare und das Verstehbare, gliedert, habe ich in meiner Abhandlung über die Methode der Philosophie und das Unmittelbare (Logos XII, S. 235 ff.) zu zeigen versucht. Insofern können die dort entwickelten Gedanken als direkte Fortsetzung der vorliegenden Arbeit angesehen werden.

Digitized by Google

GIOVANNI GENTILES AKTUALISTISCHER IDEALISMUS.

VON

CARLO SGANZINI (BERN.)

Inhaltsverzeichnis.

I. Der italienische Neuidealismus S. 163. — II. Der Aktualismus als radikaler Subjektstandpunkt S. 166. — III. Begriff des Subjekthaften als Einheit von Begriff und Selbstbegriff (von Bewußtsein und Selbstbewußtsein) S. 173. — IV. Das Subjekt als Synthesis von Einheit und Mannigfaltigkeit. Immanenz des Objekts im Subjekt (der Natur im Geist) S. 177. — V. Empirisches und transzendentales Ich S. 185. — VI. Die Geschichte der Philosophie als fortschreitende Ueberwindung aller Transzendenz S. 190. — VII. Folgerungen grundsätzlicher Bedeutung aus der reinen Subjekthaftigkeit (= Aktmäßigkeit) S. 197. — A. Identität von Wirklichkeits- und Erkenntnis = Erfahrungsprozeß S. 197. — B. Identität von Theorie und Praxis (Intellekt und Wille, Wahrheit und Wert) S. 201. — C. Folgerungen für das Problem der sog. Geistesformen (Lebens- bzw. Kulturformen) S. 204. — D. Der Irrtum und das Böse (Dialektik der Negativität) S. 209. — E. Konkretheit der Philosophie: Identität von Philosophie und Philosophiegeschichte; von Philosophie und Geschichte; von Philosophie und Leben S. 212. — F. Die Notwendigkeit einer zweifachen Logik: Logik des Abstrakten und Logik des Konkreten S. 224. — VIII. Croce und Gentile S. 228. — IX. Würdigung und kritische Ausblicke S. 231. — Anhang. Bibliographisches-Gentiles Schule S. 238.

I.

Der italienische Neuidealismus.

Das erste Viertel des 20. Jahrhunderts ist, was die Geistesgeschichte der italienischen Nation angeht, durch das siegreiche Vordringen einer neuidealistischen Philosophie (neu als Erneuerung des nachkantischen Idealismus) gekennzeichnet, die den ehedem fast unumschränkt herrschenden, das Kulturgepräge bestimmenden realistisch z. T. sogar materialistisch gerichteten Positivismus ablöste. Führer waren darin bekannt-

Digitized by Google

lich Benedetto Croce und Giovanni Gentile, zwei Denker, deren Namen unzertrennlich bleiben werden, deren Zusammenarbeit und gegenseitiges Verhältnis eine merkwürdige Verbindung von schroffer Gegensätzlichkeit und fundamentaler Uebereinstimmung darstellt. Das Gegensätzliche ist doch schließlich immer schärfer hervorgetreten, so daß ihre bisherige concordia discors heute wesentlich discordia ist. Die politischen Ereignisse der jüngsten Zeit, die Gentile vorbehaltlos in Mussolinis Gefolgschaft trieben, haben auch äußerlich die Unverträglichkeit offenbar gemacht, welche in der Denkart der beiden Philosophen schon beschlossen lag.

Gentiles aktives Eingreifen in die Tagespolitik, seine Absage an die liberalen Grundsätze hat übrigens auch, vielleicht etwas zu vorzeitig, die von ihm angebahnte philosophische Bewegung, die etwa 1923 den Gipfelpunkt erreichte, zum Stillstand, möglicherweise zum Abschluß bzw. zum Umbiegen gebracht. Gentile hat sich dadurch die besten unter seinen Anhängern entfremdet und so bereits keimende Ansätze zur Umrichtung des Denkens gefördert, welches in Italien, wie anderwärts, heute von einem mächtigen Verlangen nach Transzendenz im Sinne der Aufrichtung einer spiritualistisch-realistischen Metaphysik erfaßt ist. Gentiles philosophische Eigen- und Haupttat ist ja die äußerste Zuspitzung (in seinen Augen sogar die bisher einzige restlose Durchführung) des Immanenzgedankens, die es je gegeben und, vielleicht, überhaupt möglich ist. Eine geradlinige Fortbildung seiner Gedankenwelt ist wohl ausgeschlossen; die Ueberspannung konnte sowieso nur ein Umschlagen im Sinne der Transzendenz nach sich ziehen. Jedenfalls ist die durch Croce und Gentile angebahnte und getragene Bewegung gegenwärtig im Verlaufen begriffen, dies trotzdem Gentile mit dem Ausbau seines Werkes noch lange nicht zum Abschluß gekommen ist (er wird wohl seiner Allgemeinen Theorie des Geistes und Logik-Erkenntnistheorie noch eine Ethik, eine Aesthetik und eine Religionsphilosophie folgen lassen). Was noch kommt, kann aber nur Ausbau sein; die Grundlagen stehen wohl fest, so daß bereits hinsichtlich der Gesamtbewegung ein Ueberblick und sogar eine historisch-kritische Würdigung möglich sind.

Die angemessene Würdigung dieses italienischen Neuidealismus, den wir für eine hochbedeutsame Phase in der Entwicklung des philosophischen Denkens überhaupt halten, ist außerhalb Italiens und mitunter auch in Italien dadurch verhindert worden, daß dieser Neuidealismus als Neuhegelianismus auftrat oder wenigstens sich als solchen betrachten ließ.

Digitized by Google

Diese Etikettierung (das zeigt noch manche neueste Darstellung der Gegenwartsphilosophie) bewirkt es, daß man einfach davon Vermerk nimmt und zur Tagesordnung schreitet, als ob es sich gänzlich erübrigte, näheren Einblick in die Gedankenwelt dieser Richtung und in ihre Eigenleistungen zu tun. Man hält, wie übrigens das Schicksal des Hegelschen Epigonentums zu erhärten scheint, die Hegelsche Philosophie für in sich abgeschlossen und nicht entwicklungsfähig, so daß Neuhegelianismus nur Wiederkauen Hegelscher Gedanken bedeuten kann. Nichts liegt aber dem italienischen Neuidealismus so fern wie ein Hegelianismus dieser Art. Die Bezeichnung ist, wenigstens was Croce betrifft, ganz unpassend und auch auf Gentile nur mit ganz wesentlichen Vorbehalten anwendbar.

Wohl ist dessen historische Wurzel bei jenen italienischen Denkern zu finden, welche während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts abseitsstehend und auf ein paar Hochschulen beschränkt im Fortspinnen Hegelscher Gedanken aufgingen. Weniger allerdings kommt der orthodoxe und seichte Nachtreter Vera in Frage als der um selbständiges Weiterdenken Hegels bemühte Bertrando Spaventa und, was Croce betrifft, der durchaus selbstschöpferische und zugleich als Aesthetiker Vico erneuernde große Literaturhistoriker Francesco De Sanctis. Croce leugnet jeden direkten Einfluß Hegels auf seinen philosophischen Werdegang (in »Contributo alla critica di me stesso« Napoli 1918, worin er wohl seine Unabhängigkeit von Hegel aus polemischem Bedürfnis etwas zu stark betont). Aber auch Gentile, obwohl er durch seinen Lehrer Jaia, einen Schüler Spaventas in lückenloser Kontinuität die Hegelsche Tradition Italiens fortsetzt, zeigt nicht minder wie Croce die Einverleibung und innere Ueberwindung der nach- und antihegelschen Geistesströmungen, die das spätere 19. Jahrhundert durchwühlt haben, insbesondere des Positivismus und Neukritizismus; ferner knüpft Gentile bewußt auch an die autochtone italienische Tradition an, die von der Renaissance über Vico zu Gioberti und Rosmini führt. Das Hegelsche Gedankengefüge ist in Gentiles Philosophie nach allen Richtungen durchbrochen, verflüssigt. Gentiles Philosophie verrät unverkennbar ihre Zeitgenossenschaft mit den radikalsten Gestaltungen des modernen Empirismus, insbesondere mit gewissen edleren Richtungen des amerikanischen Pragmatismus (z. B. dem Creativismus Deweys) und, allgemein, des modernen Aktivismus.

Croces und Gentiles Philosophie ist insofern hegelscher als die in mancher Hinsicht mit ihnen verwandte Gedankenwelt Euckens, Münsterbergs oder Diltheys, als sie eine weit radikalere und ganz unvermittelte

Digitized by Google

Ueberwindung des Naturalismus einschließt und ein entschiedenes Bekenntnis zur dialektischen Methode enthält. Ihr gemeinsamer Kerngehalt und sicherlich bleibendes Verdienst liegt — ähnlich wie bei Dilthey, Tröltsch und in neuerer Zeit Spranger, Litt — in der Forderung und Begründung einer spezifisch geisteswissenschaftlichen (geschichtlichen) Erkenntnis, »einer Metaphysik des Geistes, die die Prinzipien der Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften in sich schließt« (Litt) [1]), allerdings bei Croce und Gentile auch die der Naturwissenschaften. Der italienische Neuidealismus ist ganz und gar Kulturphilosophie; in der Croceschen Form bewußt dies und nichts anderes.

Gentile rückt übrigens viel eher in die Nähe Fichtes als in die Hegels. Mit mehr Recht könnte man von einem Neufichtianismus bei ihm reden.

II.

Der Aktualismus als radikaler Subjektstandpunkt.

Gentiles System (es kann bei ihm wie bei Croce füglich von einem System die Rede sein, trotz ihrer Verwahrung gegen jede Anmaßung vollendeter Abgeschlossenheit, bei Gentile mit besserem Recht, wenn System streng folgerichtige Entwicklung eines einheitlichen Gesichtspunktes bedeutet) ist von einer fest umrissenen, scharf bestimmten Grundanschauung getragen, bzw. auf ein fest bestimmtes einheitliches und eindeutiges Ziel gerichtet und folglich von einer so vollendet geschlossenen Einheitlichkeit, wie wohl keine andere Philosophie seit der formal damit so eng verwandten Spinozas.

Es ist die Idee, also die innerhalb des und durch das System begründete Voraussetzung, daß die Wirklichkeit, alle Wirklichkeit, das Absolute, die Wirklichkeit an sich subjekthafter Wesenheit ist (das Absolute ist das Subjekt und alles, was Subjekt, absolut), und die ganze systematische Entwicklung zielt darauf ab, alle die in dieser Grundeinsicht beschlossenen Folgerungen zu ziehen, d. h. alles von der Bestimmung solcher Wirklichkeit auszuschließen, was sich strengster Kritik nicht als subjekthaft erweist, also vielmehr in die Objektsphäre gehört. Gentiles Philosophie ist somit der folgerichtigste, mutigste, radikalste Versuch, der je unternommen wurde, die Wirklichkeit als reine, ursprüngliche, ewige Subjekthaftigkeit zu verstehen. Sein System ist daher das vollkommene Wider-

1) Vgl. in bezug auf Litt dessen Werk »Individuum und Gemeinschaft«, wo der Zusammenhang, wenigstens was Croce betrifft, erkannt ist. Ganz auffallende Uebereinstimmungen zeigen Gentiles und Litts erziehungstheoretische Gedanken.

Digitized by Google

spiel alle der Wirklichkeitsauffassungen, welche auf der stillschweigenden Voraussetzung fußen, Wirklichkeit (wahre im Gegensatz zu irgendwie scheinhafter) sei reine Objekthaftigkeit und tatsächlich darauf ausgehen, die Allheit als einheitliche Objektwelt zu denken (Materialismus und, als philosophisch wahrhaft durchdachtes System, der Spinozismus). Alle, die überhaupt möglichen metaphysischen Weltdeutungsversuche bewegen sich ja notwendig innerhalb der Alternative: Objekthaftigkeit oder Subjekthaftigkeit; die meisten allerdings so, daß sie, bewußt oder nicht, einen Kompromiß zwischen den beiden Grundmöglichkeiten begehen und zwar nicht allein die dualistischen (bei welchen es sich überhaupt nicht um einen Kompromiß handelt, sondern um bewußte Setzung der beiden Bestimmungen mit und nebeneinander) [1]). Gentile weist in seinen wiederholten geschichtlichen Exkursen nach (vide VI), daß keiner seiner Vorgänger zum Begriff der reinen Subjekthaftigkeit gelangt ist, daß folglich alle, auch die Spiritualisten und sogar die vermeintlichen Immanentisten, aus der von ihnen konstruierten Welt das Subjekt ausschließen, indem sie dessen Wirklichkeit (als Subjekt) gewollt oder ungewollt verneinen.

Gentiles philosophische Ausführungen, in einer großen Anzahl Schriften verstreut, geben, zusammenfassend betrachtet:

1. eine Bestimmung des Wesens (Begriffes) reiner Subjekthaftigkeit;
2. eine verstehend-kritische Ueberschau der Philosophiegeschichte von dem im Aktualismus gewonnenen Gesichtspunkte reiner Subjekthaftigkeit aus;
3. eine Entwicklung der grundsätzlich bedeutsamen Folgerungen, welche die Auffassung des Geistes als reiner Subjekthaftigkeit mit sich bringt.

Zunächst ein Wort über seine unmittelbaren Vorgänger und die historische Veranlassung seiner eigenen Stellungnahme.

Spaventas und Jaias spekulatives Bemühen war vor allem darauf gerichtet gewesen, die Grundbestimmungen der Hegelschen Logik, welche die Dialektik des Werdens betreffen, und damit den Kerngehalt der Hegelschen Dialektik überhaupt von allem Problematischen zu befreien, das ihnen bei Hegel anhaftet, d. h. die Notwendigkeit des Dreischrittes und dessen Eignung, die konkrete Wirklichkeit zu denken, einsichtig zu machen. Spaventa war bereits der Einsicht nahegekommen, daß der dialektische Dreischritt das Wesen des Denkprozesses in seiner

1) Was für Gentile reiner Objektivismus bedeutet; aller Dualismus ist notwendig objektivistisch.

Digitized by Google

Aktualität ausmache, dagegen in der Sphäre des Seins, als Denkgegenstandes, nicht Platz haben könne (da aus solchem Sein niemals das Werden abgeleitet werden könne [1]). »Ewiges Leben, ewige Wiedergeburt. Dieses ewige Sterben, das ewiges Wiedergeborenwerden ist, dieses ewige Geborenwerden, das ewiges Sterben ist, das ist das D e n k e n. Ich denke, also werde ich als Denken; aber ich kann nicht mich selbst als Denken erfassen, sondern nur als Gedachtes und folglich sterbe ich als Denken. Indem ich als Denken sterbe, denke ich und folglich werde ich als Denken. Und so ewig« [2]). Das will heißen: die Dialektik ist die denkende Aktivität und nicht schon die Entfaltung des reinen Logos als solchen, nicht das Gewußte, die Wissenschaft. Aber weder Spaventa noch Jaia erfaßten die Bedeutung dieses Schrittes über Hegel hinaus, wenigstens vermochten sie nicht die darin enthaltenen, das Hegelsche System durchbrechenden Folgerungen zu ziehen. Spaventa entging, nach Gentile, der wahre Sinn der Dialektik, die nicht analytisch ist, nicht Ableitung aus Begriffen (demonstratio). Irrig ist zunächst das Sein setzen und dann den Widerspruch suchen, der es in Bewegung bringt. Der Widerspruch setzt die Identität voraus und diese Kategorie kennt die wahrhaft transzendentale (aktualistische) Dialektik nicht. Den Widerspruch suchen heißt das Sein festlegen und es somit verfälschen, d. h. die Aktualität des Denkens transzendieren. Spaventas wie Hegels Dialektik sind noch ebenso statisch wie die platonische (vide VI); der wirklich dynamische Gesichtspunkt fordert die absolute Priorität der Synthesis vor Thesis und Antithesis, d. h. die absolute Apriorität des Geistes [3]).

Daß diese seine Vorgänger die Tragweite der neuen Einsicht nicht begriffen, zeigt die Tatsache, daß sie die Hegelsche Trennung von Phänomenologie und Logik und die Dreiteilung der Philosophie in Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes weiter beibehielten. Das ist nun gerade der Punkt, bei dem, zunächst ganz voneinander unabhängig, sowohl Croce wie Gentile den von ihren Vorgängern noch für unantastbar gehaltenen Hegelschen Schematismus durchbrachen. Beide sind in der völligen Aufhebung jener Trennungen einig, worin sie einen Ueberrest von Transzendenz und folglich eine Inkonsequenz erblicken. Verschieden sind allerdings ihre Wege, indem Croces Hauptkritik sich gegen die Vermengung von Entgegensetzung (Dialektik der Gegensätze)

1) Gentile, Riforma della dialettica hegeliana VIII.

2) B. Spaventa, Le prime categorie della logica di Hegel, in scritti filos. ed. Gentile, Napoli 1901.

3) Gentile l. c. S. 44.

Digitized by Google

und Unterscheidung (Dialektik der Unterschiedenen, d. h. der Geistesformen) bei Hegel richtet[1]), während Gentile sich gegen den grundsätzlich noch objektivistischen Charakter der Hegelschen Logik überhaupt wendet und dabei die Unmöglichkeit, »dialektisch eine Wirklichkeit zu denken unter Absehung vom Akte, der sie denken soll«, betont. Wohl hat Hegel richtig gesehen, daß die konkrete Wirklichkeit nur dialektisch denkbar ist und daß, das Wirkliche konkret denken, das Wirkliche als Denken denken heißt (was dessen Unterscheidung von Verstand und Vernunft herbeiführte), aber die Dialektik des Denkens als des Wirklichen dachte sich Hegel immer noch als ein dem Denken und dem Wirklichen vorgeschriebenes Gesetz, mithin als etwas vom konkreten aktmäßigen Denken Vorausgesetztes, was er folgerichtig dann auch nur in abstrakten Verstandesbegriffen festlegen konnte, die aller dialektischen Bewegungsmöglichkeit bar sind, und so wurde sein Dreischritt von Sein-Nichtsein-Werden zur crux philosophorum, da alles Bemühen auf solchem Wege das Werden abzuleiten vergeblich sein mußte. Der Grund liegt darin, daß Hegels Dialektik noch immer eine Dialektik des Gedachten ist, während wahre Dialektik nur diejenige des aktualen Denkens ist, welches aktuale Denken nichts Gedachtes (bzw. Denkbares) außer sich haben kann. »Das Sein, welches Hegel als mit dem Nichtsein identisch erweisen sollte, das einzige reale Sein, ist nicht das Sein, das er als das absolut Unbestimmte definiert (das absolut Unbestimmte kann nur das absolut Unbestimmte sein), vielmehr das Sein des Denkens, welches bestimmt und, im allgemeinen, denkt und welches, wie Cartesius sah, ist, insofern es denkt, d. h. indem es nicht ist (da, wenn es sein würde, das Denken nicht das wäre, was es ist, nämlich ein Akt und folglich sich selbst setzend, werdend). So daß alle Schwierigkeiten, denen die Hegelsche Dialektik begegnet, verschwinden, sobald klar wird, welch gewaltige Kluft die Wirklichkeit, die Plato, Aristoteles, der gemeine Historismus und der grobe evolutionistische Naturalismus dialektisch zu erfassen sich bemühen, von jener Wirklichkeit trennt, welche die heutige idealistische Philosophie als dialektisch bestimmt (die eine gedachte Wirklichkeit, oder denkbare, was auf dasselbe hinauskommt; die andere denkende Wirklichkeit)«[2]). »Entzieht euch der alltäglichen und unbewußten Abstraktion, für die die Wirklichkeit das ist, was ihr denkt, während, falls ihr sie denkt, sie nur in euerem Denken sein kann; blicket mit festem Auge auf die wahre und konkrete Wirklichkeit, die das aktuelle

1) Erstere ist nur Folge der zweiten nach Croce.

2) Teoria generale dello Spirito S. 53.

Digitized by Google

Denken ist; und da wird euch die dialektische Wesenheit des Wirklichen so einleuchtend und gewiß vorkommen, wie einem jeden das Bewußtsein desjenigen, was er denkt, gewiß ist, so gewiß wie daß er sieht, was er sieht« [1]).

Gentile bringt also den ganzen Ueberbau Hegelscher Logik dadurch zum Stürzen, daß er die dialektischen Schritte von »Sein-Nichtsein-Werden«, anstatt als objektive logische Setzungen des Realen, als Momente des Bewußtseins auffaßt, wo das Werden, als Synthese der beiden anderen Momente, den lebendigen Prozeß des Denkens selbst ausdrückt, welcher in seiner Konkretheit die starren abstrakten Momente überwindet, in die Analyse ihn zerlegt [2]).

Gentile füllt somit die Hegelsche Dialektik mit dem aktuellen Gehalt des cartesianischen c o g i t o bzw. des Kantschen I c h d e n k e. Der Panlogismus ist hier eingebaut in einen radikalen (aber nicht empirischen, sondern durchweg tranzendentalen) [1]) Subjektivismus, bzw. Konszientialismus; die Immanenz ist als Immanenz im aktualen Denken, d. h. im Bewußtseinsakte so streng folgerichtig wie vielleicht überhaupt nur möglich durchgeführt (oder wenigstens durchzuführen versucht). Es ist Berkeley, Kant, Fichte und alle die neueren Gestaltungen der Bewußtseinsimmanenz befreit von allen sensistischen, theologisch-methaphysischen Voraussetzungen, gereinigt von allem, was aktuellem Denken gegenüber Vorbedingung oder irgendwie prius ist. Natorps Postulat einer nicht objektivierenden Psychologie ist hier als Immanenzmetaphysik, d. h. als universale Wirklichkeitstheorie, verwirklicht. Der sonst immer verschwommene Begriff des Idealismus (im erkenntnistheoretisch-metaphysischen Sinn) nimmt in Gentile die vollkommen scharfe Bedeutung von Auffassung der Wirklichkeit als Subjekt an (wofür Realismus einfach die Bedeutung von Objektivismus annimmt) und nur eine solche Auffassung läßt Gentile als Spiritualismus gelten, von der Voraussetzung aus, daß »G e i s t« (im Gegensatz zu Natur, Materie, Ding, Sache, Gegenstand überhaupt) nur das Subjekt qua Subjekt sei.

Die ganze bisherige Philosophie, auch die sich spiritualistisch oder gar idealistisch dünkende, nicht allein die materialistische bzw. naturalistische, hat die Wirklichkeit, gleich ob empiristisch oder metaphysisch gedacht, in der Sphäre des Gedachten gesucht, d. h. in den Produkten der innerhalb der Denkprozeßdialektik vollzogenen Objektivierungen. Gentile will den Standpunkt radikal umkehren: die Wirklichkeit, die

1) Teoria dello Spirito S. 48.

2) E. De Ruggiero (vide Bibliographie Nr. II S. 257).

Digitized by Google

absolute, die An-sich-Wirklichkeit deckt sich mit dem Bereich des nicht Objektivierten, überhaupt nicht objektivierbaren Subjekthaften. Der Hauptteil seiner Darlegungen ist bemüht, die Abstraktheit, Unselbständigkeit, Subjektbedingtheit, also Unwirklichkeit des bloß Gedachten zu erweisen. Seine Widerlegung des Realismus, die an keiner Stelle seiner Schriften systematisch und in zusammenfassender Vollständigkeit sich findet, sondern überall impliziert ist, ohne irgendwo explizite ausgeführt zu sein, stützt sich wesentlich auf die Einsicht, daß das rein Subjekthafte, das wesenhaft aller Objektivierung Entzogene, die von jeher und aus innerster Notwendigkeit dem absoluten Sein zugeschriebenen Merkmale, so als: Unbedingtheit, Unbegrenztheit, das causa sui Sein, das Zusammenfallen von Wesen und Dasein (als Erscheinung), von Sein und Werden, Substanz und Akzidenz, von Individualität und Universalität, von Kontingenz bzw. Freiheit und Notwendigkeit usw. allein aufweise, während gerade das Wirklichsein des Subjekthaften von jedem Objektivismus implizite verneint werde.

Gentile kennt nur das schroffe Dielemma: entweder radikalen Realismus, der zur Leugnung aller Wirklichkeit und allen Eigenwertes des Denkens führt, somit die geistige Wirklichkeit gänzlich unterdrückt, alles Subjekthafte von der realen Welt ausschließt, was tatsächlich für die reinste Form des Realismus, den Materialismus, zutrifft, oder, falls dem Denken in allem Ernste Eigenwirklichkeit und Eigenwertigkeit zuerkannt wird, die entgegengesetzte Entscheidung, daß das Denken alles Wirkliche sein müsse. Wer wahrhaft denkt, kann nach ihm keine andere als diese letztere Entscheidung treffen. Denn nur denkend kann das Denken sich selbst Wirklichkeit absprechen, auch der radikalste Skeptiker bejaht faktisch die Wirklichkeit des Denkens. Die Trennung und Gegenüberstellung von Denken und Sein vollzieht sich doch nur im Denken, sie ist Analyse, deren Glieder beide auf genau derselben Ebene liegen, nämlich auf der Ebene der Gegenständlichkeiten. Das Denken, welches dem Sein gegenübergestellt wird, ist folglich gar kein Denken, sondern selbst Sein, wie die Zweisubstanzenlehre Descartes oder die Zweimodilehre Spinozas deutlich zeigen. Denken ist die Vollziehung der Unterscheidung, die selbst außerhalb der Unterscheidung bleibt.

Das für selbstevident gehaltene Hauptargument gegen den Realismus, jedenfalls das häufigst wiederkehrende, ist die Vernichtung der Selbstwirklichkeit und Selbstwertigkeit des Denkens (des Bewußtseins), zu der aller konsequente Realismus führen muß. Einer vom Denken

Digitized by Google

unabhängigen Wirklichkeit ist es ja ganz gleichgültig, ob zu ihrem Sein ein Denken dieses Seins hinzukommt oder nicht. Vom Denken wird solche Wirklichkeit nicht im mindesten berührt. Denkunabhängige Wirklichkeit kann nur durch Anschauung, d. h. vollkommen passive Abspiegelung erkannt werden. Aller Realismus fordert notwendig eine intuitive Erkenntnis, die Erkenntnisart des Gegebenen und Unmittelbaren. Alle hinzukommende Reflexion hat die Intuition zum unverrückbaren Maßstab und macht folglich die Passivität der Intuition nicht aktiv; auch die reflexive Erkenntnis wird eine rein rezeptive. »Das Denken, vor oder nach der Intuition, vor wie nach der Reflexion, ist das was es ist; nichts mehr, nichts weniger. Es ändert sich nicht, es entwickelt sich nicht, es wächst nicht, es erobert nicht eine Welt, die einen Wert hätte, wie ein Gefäß leer oder voll, voll Wasser oder voll Wein, voll guten oder schlechten Weins nichts verliert und nichts gewinnt, immer das gleiche Gefäß ist. Aber ein Denken in uns, das nicht ein Eigenwert von uns ist, das uns nicht zu etwas macht, was wir ohne es nicht wären, das demnach nicht preiswert und wünschenswert wäre, ist kein Denken: ist nicht jenes Denken, das der Philosoph sucht und will, indem er ihm einen Wert zuerkennt. Die intuitiv erworbene Erkenntnis ist überhaupt nicht erworben, sie ist in uns, ist aber nicht wir selbst . . . sie ist Sache, nicht Denken. Das Denken des Realisten ist Sein, nicht Denken. Es hat all seinen Eigenwert abgelegt, um draußen diesen Wert zu suchen; es verliert ihn aus den Augen und kann ihn nicht wiederfinden« [1]). »Dies der Irrtum des Realisten: Sein und Denken so schroff zu trennen und einander entgegenzusetzen, daß das Denken selbst in sein Gegenteil umschlägt und sich als Denken vernichtet.« »So schroff Denken und Sein einander entgegenzusetzen, daß das Sein das Denken verschluckt und nicht mehr gedacht werden kann. Aus dem Hause herausgehen, den Schlüssel verlieren und nicht mehr heimkehren können. Dies das Lächerliche des Realismus« [2]). »Der Idealismus dagegen, für den das Denken die Wirklichkeit ist, und der die Dualität von Denken und Sein, bei der der Realist Halt macht, nicht preisgibt, sondern dem Denkakte einverleibt, vermag, unter Voranstellung des Eigenwertes und der Eigenwirklichkeit des Denkens, allen begründeten Anforderungen zu genügen, die der Realismus zu befriedigen sich anmaßt. Nichts kann außerhalb des Geistes sein, wenn das Außensein eine Erkenntnis, d. h. eine Herausstellung durch die Tätigkeit des Denkens ist und es nützt nichts, sich auf

1) Logica V. II. S. IV, Kap. III. Vgl. auch T. d. Sp. Kap. I.
2) Logica V. II. S. 195—196.

Digitized by Google

die Unwissenheit zu berufen, als Zeugnis des unaufhebbaren Außerbewußtseins gewisser Tatsachen, denn auch die Unwissenheit ist nur dadurch Tatsache, daß sie zugleich eine Erkenntnis ist: d. h. unwissend sind wir nur insofern wir entweder selbst unseres Nichtwissens gewahr werden oder andere, so daß Unwissenheit eine Tatsache ist, auf die sich Erfahrung nur berufen kann, weil sie erkannt ist« [1]) [2]).

III.

Begriff des Subjekthaften als Einheit von Begriff und Selbstbegriff (von Bewußtsein und Selbstbewußtsein).

Was heißt nun reine Subjekthaftigkeit? Daß sie als solche, also frei von aller Objektivierung denkbar ist, nämlich dialektisch, scheint Gentile — wie mich dünkt wenigstens — dogmatisch vorauszusetzen; die wenigen Stellen, wo er Zweifel daran zu zerstreuen Veranlassung hat, sind immerhin nicht ohne eine gewisse Verlegenheit [3]). Fest steht ihm und, von seinem Standpunkt aus, überhaupt jedem bewußtseinsfähigen Wesen, daß eine solche Wirklichkeit da ist und daß sie allen Objektivierungsversuchen entschlüpft, nicht nur teilweise, wie etwa andere meinen, sondern grundsätzlich, so daß nichts von der subjekthaften Wirklichkeit in die auf sie bezogenen Objektivierungen, etwa der empirischen Psychologie, eingeht, oder es hört dabei auf, Wirklichkeit zu sein und sinkt auf die Stufe wirklichkeitsleerer Abstraktion.

Die Subjekthaftigkeit bestimmt Gentile als reine Aktualität, (actus purus), jedoch in völlig anderer als der aristotelischen Bedeutung, denn reine Form ist für Gentile reine Subjekthaftigkeit; der Ausdruck »Bewußtseinsunmittelbarkeit«, der sich vielleicht da aufdrängt, kann innerhalb seines Systems nicht verwendet werden, da es nichts Unmittelbares als Wirkliches anerkennen kann, noch weniger der von Bewußtseinsgegebenheit, da innerhalb des Subjekthaften nichts un-

1) T. d. Sp. S. 25 (13).

2) Für Croce existiert das Problem der Beziehungen zwischen Denken und Sein (oder der Erkennbarkeit des Wirklichen) überhaupt nicht, es ist ihm, gleich wie die meisten der sogenannten Grundprobleme oder ewigen Probleme, Scheinproblem. Axiomatisch fest steht ihm, daß kein Denken denkbar ist, das nicht Denken des Wirklichen, und kein Wirkliches denkbar, das nicht für ein Denken da ist (vgl. La conoscibilità del Reale come problema insussistente, jetzt in Nuovi saggi di Estetica, Bari 1920).

3) So Riforma della Educazione S. 118.

Digitized by Google

vermittelt (unmittelbar) und nichts gegeben ist. Das Subjekthafte ist sich vollziehender Akt, insofern er sich aktualiter vollzieht, fieri quatenus fit. »Der neue Gesichtspunkt, auf den wir uns zu stellen haben, ist der von der Aktualität des Ichs, wonach es ewig ausgeschlossen ist, daß das Ich sich selbst als sein Objekt erfasse« [1]).

Subjekthaftigkeit ist für Gentile Transzendentalität im Kantschen Sinne; in Uebereinstimmung mit neueren Deutungen der Kantschen Philosophie werden hier subjekthaft und transzendental (überempirisch als vorempirisch) gleichgesetzt, was u. a. auch dazu dient, jede Verwechslung mit allem empiristischen, relativistischen, psychologistischen Subjektivismus auszuschließen. In Kant sehen Croce wie Gentile vor allem den Entdecker der Subjektswelt und derjenigen Subjekthaftigkeit, die allein absolute (und im Sinne von »absolut«, von »überindividuell« objektive) Gültigkeit (logische, ästhetische, ethische) begründen kann, und betrachten seine dreifache Kritik, insbesondere die dritte, als den ersten Entwurf oder Vorwurf eines Systems der Wirklichkeit als Subjekt. Die transzendentale Einstellung ist dann gewonnen, wenn das Denken nicht als vollzogener Akt betrachtet wird, sondern als aktueller Akt (atto in atto), als Akt, der ganz und gar nicht transzendiert werden kann, da er unsere eigene Subjekthaftigkeit ist, d. h. wir selbst, ein Akt, der nie und in keiner Weise objektivierbar ist. »Auch dann, wenn wir die denkende Tätigkeit definieren, wird nicht das Definierte denkende Tätigkeit, sondern solche ist und verbleibt einzig das definierende Denken« [2]).

»Denken« hat bei Gentile die Bedeutung der cartesianischen cogitatio; es ist Bewußtsein und Selbstbewußtsein zugleich und in einem, ein Akt, der immer zugleich Bewußtsein eines Etwas und seiner selbst ist. Nur braucht das Denken in seiner Aktualität keinen Träger (Substanz): Denkender, Denken, Gedachtes verschwinden in der Einheit des aktuellen Denkens; sie sind analytische, also abstrakte Unterscheidungen. Der Denkakt ist absolut voraussetzungslos; nur wenn es in die Ebene der Objektivitäten projiziert wird, gerät das Denken, das dann kein Denken mehr ist, unter unaufhebbare Bedingtheiten. Das Ich ist nur insofern es denkt, es verwirklicht sich, wird Ich in und durch das Denken, daher ist es eben nicht (als seiende Ichheit), es verwirklicht sich nur ewig

1) Teoria dello Spirito S. 6.

2) Auch die deutsche Phänomenologie bestimmt das nichtobjektivierbare Subjekthafte als »Akt«.

Digitized by Google

und hat die Wirklichkeit, zu der es sich aktuell verwirklicht. Die Wirklichkeit ist Ich, Selbstverwirklichung, die niemals zu einem Verwirklichten wird (das ist das Gedachte, die Natur, die Vergangenheit, die Negation). Alles Gedachte, Bestimmte ist wirklich nur als Selbstdetermination des Ichs (d. h. sich determinierende Tätigkeit) und das Ich ist wirklich nur in seinen aktuellen Determinationen oder Besonderungen, d. h. in der Geschichte.

Der Akt ist folglich Schöpfer seiner Wirklichkeit; er ist die Welt schlechthin, nichts ist vor ihm, nach ihm, hinter oder unter ihm. Er ist soweit wirklich, als er sich gerade verwirklicht. Er ist absolute Konkretheit immer, Geschichte, Individualität, er ist immer nur Schöpfung, nie Wiederholung, immer enérgeia, nie érgon.

Wir müssen also alle Objektivierungen und die Folgen aus denselben aufheben, wollen wir zur Einsicht in die reine Subjekthaftigkeit gelangen, gewissermaßen einen Uebergang zum Grenzwert vollziehen, da wahrscheinlich die reine Subjekthaftigkeit als Begriff nur Grenzbegriff sein kann, ähnlich wie Kants Ding an sich oder Noumenon, worin wir vielleicht die letzte Zufluchtsstätte der nichtobjektivierbaren Subjekthaftigkeit vor uns haben (Ding an sich als intelligibler Charakter, während der empirische Charakter das Objektivierte und folglich in den Naturzusammenhang verflochtene Subjekt ist). Für Gentile gelingt die Grenzüberschreitung allerdings durch Befolgung des »In te ipsum redi« und durch eine »emendatio cordis«[1]).

Es gibt also konkret und an sich weder einen Denkenden, noch ein Gedachtes, sondern nur den Akt, das Denken, in dem Denkender und Gedachtes gesetzt werden. Die Wirklichkeit, d. h. der Geistesakt ist conceptus sui, Begriff, der sich selbst setzt, Selbstbewußtsein, das in einem das hervorbringt, was bewußt wird und das Selbst, dem etwas bewußt wird. Autoktisis (Selbstaufbau) ist das innere eigene absolute Wesen der Wirklichkeit, sie ist Tat und Bewußtsein der Eigentätigkeit.

Die Schwierigkeiten einer Erkenntnis des Subjekthaften, die nicht objektiviert, überwindet Gentile dadurch daß, entsprechend seiner Theorie des reinen Aktes, der Selbstverwirklichungsprozeß, worin das Subjektsein besteht, zugleich der Selbsterkenntnisprozeß ist; Erkenntnis nicht einer Wirklichkeit, die vorausgegeben, die ein Gegenüber für den Erkennenden ist, sondern ursprüngliche schöpferische Hervorbringung,

1) Logica IV, cap. VII, Vol. II.

Digitized by Google

immanentes Bewußtsein der Selbstverwirklichung, eins mit der Selbstverwirklichung. In seiner Freiheit von aller vorgängigen Bedingtheit, in seiner absoluten Selbstbestimmtheit ist Subjekt der strikte Gegensatz zu allem, was »factum« ist, ein Erledigtes, ein in die Vergangenheit Verlegtes und das notwendig immer an einem Akte, für den es factum ist, hängt. Es ist »jener Akt, wodurch der Geist in sich selbst einkehrt, dieses Selbst in die eigene Welt einschließend: ein Blätterrauschen, ein Kälteschaudern, ein philosophisches System, eine hohe Phantasie die Himmel und Hölle umfängt, immer Einheit die durch das Selbstbewußtsein besiegelt ist« [1]).

Die Autoktisis ist wahre Schöpfung im vollen Sinne, deren aufzeigbare Voraussetzungen alle sich der Kritik als nachträgliche Elemente einer auflösenden Analyse erweisen: »eine Schöpfung, die auch nicht einen Schöpfer voraussetzt und eben aus dem Grunde Autoktisis heißen darf. Schöpfer ist die Kreatur, in welcher der schöpferische Akt, der sie als Kreatur auch erschafft, zur Verwirklichung gelangt« [2]).

Wie man sich zu Gentile stellen mag, eins muß jeder Unbefangene bewundern, nämlich die geradezu furchtbare Folgerichtigkeit und Unerschrockenheit, mit der er den Gedanken von der reinen Subjekthaftigkeit des Wirklichen bis zu den äußersten, die gemeine Ansicht von den Dingen umstürzenden oft gewagten und bedenklichen Konsequenzen treibt. Sein aktualistischer Monismus ist mindestens so folgenschwer wie der substantialistische Spinozas.

Was reine Subjekthaftigkeit als reine Aktualität bedeutet, können klar und in aller Vollständigkeit jedenfalls erst die Folgerungen daraus offenbar machen. Ob es einem Philosophen mit der reinen Subjekthaftigkeit, d. h. mit der idealistisch-spiritualistischen, also jedenfalls antinaturalistischen Wirklichkeitsauffassung ernst ist, zeigt sich allgemein erst bei den Folgerungen [3]). In seinen vielen, mannigfach variierten historischen Exkursen wiederholt Gentile immer den Nachweis, daß keiner seiner Vorgänger, auch Fichte und Hegel nicht, und am allerwenigsten die modernen Konszientialisten und Lebensphilosophen vermocht haben, die entscheidenden Folgerungen aus dem Immanenz- oder Subjekthaftigkeitsprinzip zu ziehen [4]).

---

1) Riforma della dialettica hegeliana S. 269.
2) Riforma della dialettica hegeliana S. 276.
3) Siehe unten VII.
4) Siehe VI.

Digitized by Google

IV.

Das Subjekt als Synthesis von Einheit und Mannigfaltigkeit. Immanenz des Objektes im Subjekt (der Natur im Geist).

Der Idealismus will und braucht keine der im Realismus beschlossenen und begründeten Forderungen menschlichen Denkens zu opfern. Er vermag den Realismus innerhalb seiner Gültigkeitssphäre zu rechtfertigen und allgemein zu verstehen, während das Umgekehrte nicht gilt. Er hat in seinem System eine Stelle für die Natur, die Geschichte (als zeitliche Tatsachenfolge), für jene Bewußtseinswelt, welche die empirische (objektivierende) Psychologie, die innert ihrer Sphäre volle Berechtigung hat, erforscht, für die Welt aller Abstraktionen die denkende Tätigkeit hervorbringt und von sich absondert, für all das mit einem Wort, was dem Denken als sein Gegenüber entgegentritt, als nur Objekt, kurz für die Mannigfaltigkeit, ohne die ja der Geist selbst als Einheit konkret nicht zu denken ist. »Das Subjekt ist immer Subjekt eines Objektes, insofern es sich zum Subjekt seines bezüglichen Aktes macht«[1]). Dessen Wirklichkeit ist Immanenz des Objektes im Subjekt. Das Subjekt ist Subjekt nur insofern es in seinem Inneren ein Objekt enthält, das von ihm nicht verschieden, vielmehr mit ihm identisch ist; aus dem Grunde, daß es schon als reines Subjekt Beziehung ist: Bejahung seiner selbst, d. h. Bejahung seines Objektes, wodurch, weit davon entfernt, sich im Verhältnis zu sich selbst zu entfremden, es vielmehr in das einkehrt, was sein Selbst ist, sich selbst umfaßt und so sich in seinem Prinzip verwirklicht: um Ich zu sein, muß ich mich kennen, mich mir selbst gegenüberstellen: so bin ich Persönlichkeit, Subjekt, Zentrum meines Universums und meines Denkens. Wenn ich mich nicht mir selbst objektivieren würde, wenn ich, um mich gänzlich aller Objekthaftigkeit zu entziehen, mich in das reine abstrakte erste Glied der Beziehung verschließe, bleibe ich diesseits der Beziehung, d. h. diesseits der Wirklichkeit, worin ich mich verwirklichen soll. Weit davon entfernt, aus seiner Subjekthaftigkeit herauszugehen, kehrt das Subjekt, dank seiner inneren Objektivierung, erst in dieselbe ein und stellt dieselbe her«[2]).

Dieser Objektivierungsprozeß, worin das Subjektsein des Subjektes besteht, ist es, der den ganzen unendlichen Reichtum der sog. Außenwelt (der äußeren Natur) wie der Innenwelt (psychologischen Natur) herstellt samt der Mannigfaltigkeit der empirischen Subjekte. Das ist die tran-

1) T. d. Sp. S. 16. 2) Riforma della Educazione S. 119.

Digitized by Google

szendentale Genesis aller objektiven Realität. »In seinem Selbstbewußtsein stellt das Ich sich selbst als Objekt, sich selbst als Subjekt entgegen; und, wenn Subjekt die Aktivität des Bewußtseins ist, stellt sich ihr Objekt — innert des Selbstbewußtseins — ihr als Negation des Bewußtseins entgegen, d. h. als unbewußte Wirklichkeit (im Verhältnis wenigstens zum Bewußtsein, das dem Subjekt selbst eigen ist). Und immer stellt das Objekt dem Subjekt sich so entgegen, daß, obwohl als von der Tätigkeit des Letzteren abhängig gedacht, es keinen Anteil an dem das Subjekt beseelenden Leben hat. Denn das Subjekt ist Tätigkeit, Streben, Verlangen, Bewegung zum Objekt hin; während das Objekt, gleich ob Forschungsobjekt, Entdeckungsobjekt oder gegenwärtiges Erkenntnisobjekt, unbeweglich, starr ist; woraus folgt, daß der tätig sich verwirklichenden Einheit der Subjekthaftigkeit im Objekte sich die dem Gegenständlich-Realen eigene Mannigfaltigkeit entgegenstellt, sobald von der synthetischen Form abgesehen wird, welche das Subjekt ihr aufdrückt. Die Dinge in ihrer Objekthaftigkeit, als vorausbestimmtes Ziel der theoretischen Geistestätigkeit, sind viele, wesenhaft notwendig viele, so daß ein einziges Ding nicht denkbar ist, es sei denn als Ergebnis der Zusammenstellung vieler Elemente. Ein einziger unendlicher Gegenstand wäre undenkbar, da Erkennen immer einen Gegenstand von einem anderen unterscheiden heißt: omnis determinatio est negatio: und alle unsere Erfahrung schwankt zwischen der Einheit ihres Mittelpunktes, d. h. des Geistes und der unbegrenzten Vielheit der Punkte, welche die Sphäre seiner Objekte ausmachen« [1]).

Das will heißen: Sobald die Objektivitäten welche, konkret genommen, nur unselbständige Momente am konkreten, sie hervorbringenden und sie dem Ich gegenüberstellenden Denkakte sind, deren Wirklichkeit also einzig die des sie denkenden Aktes ist, von dem Denkakte gelöst und zu einem nur Gedachten werden — was übrigens zur Dialektik des Denkprozesses gehört, ein notwendiger Schritt im Entfaltungsprozeß des Geistigen ist, — werden sie zu wirklichkeitsleeren Abstraktionen, zu bloßen Denkmöglichkeiten. Die Mannigfaltigkeit, getrennt von der Einheit, macht die Sphäre des »gedachten Gedankens« aus. Diese Unterscheidung von denkendem Denken (pensiero pensante) und gedachtem Denken = Gedanken (pensiero pensato) ist wohl der Angelpunkt des ganzen Gentileschen Systems, wobei noch entschieden zu betonen ist, daß niemals das gedachte Denken (der Denkinhalt, Denkgegenstand, der Sinn, die Bedeutung für sich genommen) das aktuelle

1) Teoria dello Spirito S. 26.

Digitized by Google

Denken bedinge. Die ganze nachhellenische Philosophie steuert nach Gentile auf dieses eine Ziel hin: zu beweisen, daß kein Gedachtes bzw. Denkbares (als Physis, geschichtliche Vergangenheit, ewige Idee) dem Denken vorausgeht. Auch nicht von einer wechselseitigen Bedingtheit kann es die Rede sein (Protagoras, Kant). Das Denken als absolute Freiheit setzt nichts voraus und das Gedachte (aller Denkinhalt = Gegenstand) setzt unbedingterweise das Denken voraus [1]). Das Denken gebiert aus seinem Schoße das Gedachte und es lebt von dieser Zeugung, ohne welche es aufhören würde, die Tätigkeit zu sein, die es ist. Das Gedachte, der Denkgegenstand also ist zugleich das S e i e n d e im überlieferten Sinne, das im aktuellen Denken negiert werden muß, damit dieses wirklich aktuelles Denken werde. Von ihm allein kann im eigentlichen Sinne ausgesagt werden, daß es i s t (eleatisch). Das Wirkliche als Geistiges i s t niemals; das Wörtchen i s t, auf es angewendet, heißt nur: es verwirklicht sich, es ist die Verwirklichung. Es deckt sich für Gentile dieser Bereich des nur Seienden mit der Natur, in bezug auf welche nur Gedankenlosigkeit von Entwicklung und Werden reden kann. Das Gedachte oder die Natur ist ewig das, was es ist, passiv und statisch, die reine Verkörperung des Identitätsprinzips, die vollendete logisch-kausale Determiniertheit, der Mechanismus. Natur in solchem Sinne sind die Gedanken, die wir gedacht, aber aktuell nicht mehr denken, die Gedanken der Anderen, solange sie nicht unsere aktuellen Gedanken werden; die geschichtliche Vergangenheit, unsere eigene Vergangenheit, als vergangene gedachte Folge von Tatsachen, nicht minder als die leb- und geistlose Natur, als die Welt der Abstraktionen, welche die Mathematik errichtet.

Genau dasselbe drückt der Gegensatz (auch ein grundlegender) von Akt und Faktum (Tatsache) aus. Auch deckt sich damit der uralte Gegensatz von M a t e r i e und F o r m, mit der Folgerung allerdings, daß im konkreten Denken, in der Wirklichkeit oder Aktualität alle Materie in Form aufgelöst ist. Die Trennung von Form und Inhalt, auch im Kantschen Sinne, führt unvermeidlich in die Sphäre des bloß Gedachten, d. h. zum Naturalismus, zurück. Form und Materie verhalten sich zueinander wie Einheit und Mannigfaltigkeit; es ist überhaupt dasselbe Verhältnis.

Wer, deswegen weil alle Unterschiedenheit empirisch ist, das Subjekt (den reinen Akt) als leere oder völlig unbestimmte Einheit, ähnlich dem parmenideischen Sein, denken täte, würde Gentile gründlich mißverstehen. Der Akt ist wesenhaft Vervielfältigung, Unterscheidung; was

1) Logica II. S. 8 ff.

Digitized by Google

nicht konkret wirklich ist, das ist das Fertige, Erstarrte, das sind die statischen Endergebnisse unterscheidender Tätigkeit. Darin besteht seine Objektivierung, durch die allein das Subjekt Subjekt ist, als dasjenige, das sich objektiviert und sich in seinen Objektivierungen identisch wiedererkennt. Ein Hauptargument Gentiles gegen den Realismus ist die Undenkbarkeit der Mannigfaltigkeit an und für sich und die Unvollziehbarkeit der durchgängigen Vereinheitlichung außerhalb des Aktes, d. h. in der Objektsphäre. Alle Mannigfaltigkeit wurzelt notwendig im Geistigen und findet nur im Geiste ihre Einheit, und zwar vor und nach der Vermannigfaltigung als dieselbe. Das Konkrete ist immer Einheit von Einheit und Vielheit; voneinander getrennt sind Einheit und Vielheit nur Abstraktionen; so wenn die Einheit vor oder nach der Vielheit gesetzt wird, zufolgedessen ein rein naturalistischer Entwicklungsbegriff rein abstrakte Konstruktion ist und Mechanismus wie Vitalismus beides abstrakte Metaphysik sind. Die Entwicklung ist konkret denkbar nur als dialektische Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit, wobei weder die Einheit noch die Mannigfaltigkeit jemals sind, sondern nur die Vervielfältigung der Einheit und die Vereinheitlichung der Mannigfaltigkeit ist.

Das Mannigfaltige in seiner Abstraktheit, das ist die Natur, die wir — transzendental notwendig — in Raum und Zeit ausgebreitet denken. Raum und Zeit sind die Formen (das Schema) der Mannigfaltigkeit, also, außer in empirischem Betracht, unwirklich, d. h. wirklich, konkretwirklich nur als Prozeß der Verräumlichung und Verzeitlichung innerhalb des Denkaktes. Gentile macht einen merkwürdigen, jedenfalls abstrusen, wenn nicht bedenklichen Versuch, die zeitliche Ausdehnung aus der räumlichen, als der räumlichen Entfaltung hinzukommende qualitativ neue Spatialisierung des Raumpunktes abzuleiten. (Der Raum, die Verräumlichung des an sich nicht räumlichen Punktes, die Zeit eine neue Verräumlichung, die zum abgeschlossenen Prozeß der ersten Verräumlichung hinzukommt und jene erst möglich macht; also ein Beweis auf Grund notwendiger Wechselbedingtheit von Raum und Zeit). Die Zeit ist jedenfalls selbst ganz raumartig, also nichts als Mannigfaltigkeit des Außereinander. Die Bergsonsche durée ist für Gentile ein willkürliches Phantasiegebilde, ein Zwittergebilde von empirischer Bestimmtheit und geistiger Konkretheit. Die nichtzeitliche Ewigkeit des Aktes ist aller Dauer fremd.

Die Wirklichkeit von Raum und Zeit liegt also einzig in der verräumlichenden Tätigkeit des Geistes, aus welcher erst alle Mannigfaltigkeit

Digitized by Google

hervorgeht; sie sind also nicht Formen, die man von ihrem Inhalt trennen könnte, denn was verräumlicht wird, ist Inhalt; sie sind qua wirklich aber nicht Vielheit, sondern Vervielfältigung. Die Einheit geht der Räumlichkeit ebenso voraus, als sie ihr nachfolgt, als die Einheit des sich in sich selbst differenzierenden Aktes. Der Raum ist eher Analyse als Synthese, er ist tätige Selbstentfaltung des Ichs« [1]). Die Natur ist verständlich nur als Leben des Geistes, das sich wohl entfaltet, aber indem es eins bleibt.

Der Idealismus ist wohl zunächst die Negation einer jeden Wirklichkeit, die, als Gegenständlichkeit, dem Denken als dessen Voraussetzung gegenübersteht; er ist aber auch Negation des Denkens selbst als denkender Tätigkeit, wenn dieses Denken als vorgegebene im voraus und abseits ihrer Entfaltung bestehende Realität aufgefaßt wird, als Substanz oder Potenz, die unabhängig von ihren tatsächlichen Aeußerungen irgendein Dasein führt. Der konsequent gedachte Begriff »Geist« (Subjekt diesseits aller Objektivierung, Geist der nichts von Natur an sich hat), schließt alle Substanz- bzw. Seinsbestimmung aus. »Weder gibt es, streng genommen, einen Geist, noch den Geist; Sein und Geist sind kontradiktorische Begriffe und ein Geist (eine geistige Wirklichkeit, ein Dichter, eine Dichtung) würde schon als Seiendes nicht Geist sein; nur jenes ist, das der Geist selber sich entgegensetzt als Endziel seiner transzendentalen Tätigkeit; und wenn wir sagen, daß der Geist ist, meinen wir nur, wenn wir einen philosophischen Begriff von ihm haben, daß er seine eigene Entfaltung ist, d. h. eigentlich nur, daß diese Entfaltung oder Selbstverwirklichung statthat. In der Welt des Geistes ist nie etwas schon getan, alles immer noch zu tun [2]). »Der Geist, von dem der übliche Spiritualismus spricht (der monadistische, überhaupt der substantialistische) ist kein Geist, er ist ebenso Materie, Natur als die geistlose Materie, der er entgegengestellt wird. Der Idealismus kennt keinen Geist, der von seinen Aeußerungen verschieden wäre; für ihn ist Geist unsere Erfahrung, wobei wir nicht an den abgesonderten Inhalt unserer Erfahrung denken dürfen, sondern an den Akt, d. h. an das Lebendigste, Wirklichste, Innerste unserer Erfahrung.« So viel Geist, so viel geistiger Reichtum als geistiges Leben aktuell vorhanden, d. h. im Momente sich verwirklicht. »Nichts verbleibt in uns, wenn die lebendige Flamme erlischt, worin der geistige Akt besteht, solange die Flamme nicht wieder brennt« [3]).

Kein Logos also als dem aktuellen Denken auch nur ideell vorausgehende Bestimmtheit. Keine Ideenwelt, keine Wertwelt, die etwas anderes sein könne als der sich faktisch vollziehende Denkakt. Geistigkeit gebührt

1) T. d. S. 106. 2) T. d. Sp. III. 16—17. 3) l. c. S. 18—19.

Digitized by Google

nur dem Aktuellen. Alles Geistige ist aktmäßig, ist insofern der Akt sich vollzieht. Daher gibt es keine geistigen Tatsachen (fatti dello Spirito), Weder das, was die Psychologie, bzw. die Hegelsche Phänomenologie, noch was die Geisteswissenschaften und die Geschichte als solche Tatsache behandeln, ist — qua Tatsache — geistig, d. h. wirklich. Also auch nicht die sog. Tatsachen des Kulturlebens wie Sprache, Sitte, Recht, Kunst, Religion bzw. einzelne Schöpfungen dieser Art (die Geistesobjektivationen der gegenwärtigen deutschen Kulturphilosophie). Die Sprache z. B. ist Wirklichkeit nur im Munde des aktuell Sprechenden, der sprechend sich verwirklicht, seine Erlebniswelt gestaltet, d. h. hervorbringt. Gewiß kann man, ja muß man die Sprache auch als historisch-soziologisches und sogar als psycho-physiologisches Gebilde betrachten, das gewissermaßen eine von dem sie Sprechenden und vom Gesprochenwerden unabhängige Existenz führt; wir sehen dabei von den einzelnen, deren Sprache konkret sie allein sein kann, ab, und schreiben sie einem Volke (einem Abstrakten) zu; ja denkend, können wir sie von allen Sprechenden überhaupt trennen und wir reden dann von der Sprache im allgemeinen als Ausdrucksmittel oder Funktion und machen sie so zu einem sog. idealen Gegenstand. Neben der im Munde eines Menschen erschallenden Sprache bekommen wir so eine solche, die gesprochen werden kann, die also das ist, was sie ist, auch wenn sie niemand spricht. Will man aber konkret erfahren, was Sprache ist, so darf man die Sprache nicht mehr von ihrer Entfaltung als Sprache trennen, darf in ihr nur jene Sprache sehen, die im Munde des sie brauchenden Menschen erschallt; die Sprache als Wirklichkeit löst sich nicht vom Subjekte ab, ist reiner Akt, nicht factum und dieser geistige Akt, den wir Sprache (Sprechen) nennen, ist der Geist in seiner Konkretheit. Wirkliche Sprache ist das Sprechen des Sprachwissenschaftlers über die Sprache, nicht die von ihm gemeinte, gedachte Sprache [1]). »Wir mögen wohl die Göttliche Komödie von Dante, der sie gedichtet, und von uns selbst, die sie lesen, trennen; aber wir sind es doch, die sie so trennen und diese Göttliche Komödie, die wir denkend in uns von uns trennen, ist dennoch in uns, die sie denken, sie ist wir selbst, die sie denken. Eine Dichtung ist als Wirklichkeit immer der Leser, der sie in sich neu- oder nachdichtet (was für Gentile dasselbe ist, der Unterschied ist ein empirischer, geistig ist natürlich Nachdichtung gleich Neudichtung eines anderen Gedichtes) und hat keine andere Wirklichkeit als diese. Draußen ist nur ihr Schatten, ihre Projektion in die unwirkliche Ebene der Gegenständlichkeiten« [2]). Die geistigen Tatsachen

1) T. d. Sp. 10. 2) T. d. Sp. 10.

Digitized by Google

vom konkreten Leben des Geistes loslösen, heißt ihre innere Wesenheit aus den Augen verlieren. Geistige Wirklichkeit ist nur erkennbar dadurch, daß ihre Gegenständlichkeit vollkommen in der Tätigkeit des sie erkennenden Subjektes aufgeht. Eine geistige Welt ist denkbar nur unter dieser Bedingung, daß sie nicht der denkenden Tätigkeit des sie erkennenden Subjektes entgegengestellt werde. Ein Wirkliches als Geistiges erkennen, heißt mit demselben eins werden, im faktischen Sinne, gleich, ob die zu erkennende Wirklichkeit ein anderer Mensch oder eine sog. geistige Tatsache (Geistesobjektivation oder Kulturinhalt) ist.

Der neuitalienische Idealismus (diesbezüglich stehen Croce und Gentile auf gleichem Boden) hat jenen Begriff »verstehenden Erkennens«, den auch die Psychologie, selbst die empirisch sein wollende gegenwärtig mühsam zu erkämpfen bemüht ist, von Anfang an als einzig angemessene Erkenntnisart des Geistigen gefordert und allem naturalistisch-objektivistischen Erkennen (uneigentliches Erkennen für Croce) entgegenstellt. »Die geistige Wirklichkeit verstehen, ja erkennen heißt sie uns, die sie erkennen, angleichen; es ist Gesetz der Erkenntnis geistiger Wirklichkeit, daß das Objekt im Subjekt sich auflöse. Nichts ist geistig, was nicht eins wird mit uns, die es erkennen« [1]).

Ebensowenig geistig sind die sog. psychischen Tatsachen (Phänomene), welche das Forschungsfeld der empirischen Psychologie ausmachen (womit die Berechtigung solcher Forschungsweise nicht im mindesten angezweifelt sein will). »Als Naturwissenschaft der psychischen Phänomene nimmt die empirische Psychologie ihnen gegenüber dieselbe Haltung ein, wie eine jede Naturwissenschaft gegenüber den willkürlich herausgegriffenen Klassen von Gegenständen, die sie erforscht« [2]). Der Gegenstand, den der Psychologe betrachtet, ist, was er ist, und dieser hat es nicht nötig, die Wirklichkeit in sich zu erleben, die er erforscht. Ist das so betrachtete psychische Phänomen geistige Wirklichkeit? Nein, weil es Objekt unter Objekten ist, also etwas Anderes als die forschende Tätigkeit selbst. In der Objektwelt, heiße sie auch psychisches Phänomen, ist der Geist nirgends zu finden. Die geistige Wirklichkeit mag jenes Gesicht, das der Psychologe von ihr zeichnet, haben, in ihrem Grunde, in dem, was sie wahrhaft ist, entschlüpft sie der Analyse des Psychologen [3]). »Jede psychische Tatsache, insofern sie Akt ist, ist nichts Anderes als eine besondere Bestimmtheit jenes ständigen Aktes, der das Ich ist« [4]).

1) l. c. II. II 9. 2) l. c. 19. 3) Teoria dello Spirito S. 20.
4) Sommario di Pedagogia Vol. S. 23.

Digitized by Google

Der erste Teil von Gentiles Pädagogik [1]), der ein System der Anthropologie ist, setzt sich wesentlich zum Ziel die Unwirklichkeit (willkürliche Abstraktheit) aller Unterscheidungen und Trennungen zu erweisen, welche die psychologische Analyse, sei es als psychische Phänomene oder als psychische Einzelfunktionen bzw. Bewußtseinsformen, sei es als aufeinanderfolgende Stufen geistiger Entwicklung von jeher vollzogen hat und immer wird vollziehen müssen als: Empfindung, Wahrnehmung, Gefühl, Interesse, Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Phantasie, Anschauung, Begriff, Urteil usw.

Das schließt in sich eine Kritik und Ablehnung jener landläufigen Auffassung, wonach der Empfindungsinhalt ein schlechthin Gegebenes, ein Unmittelbares ist, hinter dem kein Rückgang mehr stattfinden kann. Die Aktnatur des Geistigen schließt alles Gegebene, alles Passive wie alles Unmittelbare aus. Innerlich betrachtet, vom Akte aus bzw. im Akte besteht kein Unterschied zwischen Empfindung (d. h. Gegebensein) und Wahrnehmung, d. h. reflexivem Gewahrwerden des Gegebenen. Als schlechthin gegeben kann etwas nur in einem Akte gesetzt werden, der selbst nicht Gegebenheit, sondern eben Setzung (Setzen) ist. Die Empfindung ist bloße Empfindung und nicht Wahrnehmung, also Gegebenheit, Passivität nur im Akte, der sie als solche denkt; wo sie hingegen selbst Akt ist, ist sie ebenso in sich geschlossene, sich selbst genügende Selbstverwirklichung wie die Wahrnehmung, wie das begriffliche Denken. Die Vielheit und Verschiedenheit der Bewußtseinsphänomene ist ein Ergebnis objektivierender Analyse, der Projektion des Bewußtseins in die Ebene der Gegenständlichkeiten. Im Subjekt ist immer nur die Ichaktualität zu finden, die einzig, unteilbar, nicht zu vervielfältigen ist, ein Akt, der immer neu, immer schöpferisch und nur selbstbedingt. Wirklich ist das Wachstum der Erfahrung, welches macht, daß alle vorausgehende Erfahrung fortlebt als Inhalt der gegenwärtigen Erfahrung. Empfindung und Wahrnehmung, Wahrnehmung und Vorstellung, Vorstellung bzw. Anschauung und begriffliches Denken sind, innerlich betrachtet, in nichts wesentlich verschieden von der Empfindung und voneinander; sie alle sind in Wirklichkeit Selbstaufbauprozeß des Geistigen, d. h. der Persönlichkeit, der auch die Wirklichkeit dessen ist, was gemeinhin Gedächtnis heißt.« Auch eine Empfindung ist eine Welt, ein Moment der Welt, die e i n e ist, als Selbstbewußtsein, nicht Urelement des Geistigen,

1) Sommario di Pedagogia come scienza filosofica: I Pedagogia generale. 1. Aufl. 1912; 3. Aufl. 1923. Bari Laterza.

Digitized by Google

sondern selbst geistiger Prozeß. Der Geist ist Empfindung (= Bewußtheit)« [1]).

Die Entwicklung des Geistes ist Aufstieg, nicht Uebergang von einer zur anderen Form, sondern von Moment zu Moment, vom Nichtsein als Geist, zum Sein als Geist. Nichts anderes als Empfindung ist auch der Begriff, das sog. abstrakte Denken: Bewußtsein des Ichs von seiner eigenen Bestimmtheit, selbst als wissenschaftlicher Begriff, so fern wie man nur will, von der Empfindung des gemeinen Menschen und dennoch aus demselben Stoff gemacht, universell nicht mehr und nicht weniger als die Empfindung, absolut wie diese, d. h. an seinem Ort, in seinem Momente. Es hat der Begriff in der Tat seine Geschichte, die Geschichte der Wissenschaften« [2]).

Gleicherweise verliert die geistige Wirklichkeit aus den Augen jene Konstruktion der psychischen Entwicklung, sei es der Menschheit, sei es des Einzelnen, welche sie als einen Aufbau von aufeinanderfolgenden und auseinanderliegenden Stufen denkt, die durch eine einzige als die herrschende Funktion charakterisiert sind: Phantasie-Sinnlichkeit oder Spiel, Verstand, Vernunft und ähnliches: abstrakte Konstruktionen, die unter anderem das von Gentile in der Pädagogik grundsätzlich bekämpfte pädologische Vorurteil veranlaßt haben, wonach das Kind, nicht einfach der Mensch, Subjekt der Erziehung ist, samt allen aus der empirischen Entwicklungs- und Kindespsychologie wohlbekannten nun auch dort meist überwundenen schematisch-abstrakten Konstruktionen der Kindheit. Das Kind hat eine eigene Welt, gewiß, und in diese Welt dringt ein, wer als Erzieher innerhalb des Gefüges seiner eigenen Erwachsenenwelt die Welt des Kindes wieder zur eigenen immanenten Welt machen kann. Das Kind ist vom Erwachsenen genau so qualitativ verschieden, wie jeder geistige Moment von jedem anderen qualitativ verschieden ist.

Aus demselben Gesichtspunkte ergibt sich Ablehnung der Hegelschen und aller anderen Phänomenologie als Bewußtseinslehre, die nicht die Philosophie als Theorie des Geistes ist, nicht selbst die konkrete Geschichte des menschlichen Geistes als Geschichte seiner Selbstverwirklichungen, die seine Selbstverwirklichung ist [3]).

V.

Empirisches und transzendentales Ich.

Der Sphäre des »Gedachten«, also der Gegenständlichkeit, gehört auch das Einzel- und Sonderich an, und mit ihm die Vielheit der Iche überhaupt.

1) Sommario di Pedagogia Io S. 60. 2) l. c.
3) Sommario di Pedagogia Io, Cap. VII.

Digitized by Google

Das ist einer der Angelpunkte des Aktualismus, wodurch er sich so reinlich wie nur denkbar von allen empiristischen und relativistischen Gestaltungen des Subjektivismus unterscheidet. Das partikuläre Einzelich, mein Ich, das ich neben andere Iche stelle und von ihnen unterscheide, das räumlich-zeitlich von jedem anderen getrennte und besonders benannte Ich, ist objektiviertes Subjekt, d. h. überhaupt nicht Subjekt, sondern durchweg Objekt unter Objekten, ein Determiniertes, das losgelöst wird von der determinierenden Tätigkeit. Das Berkeleysche Subjekt des percipere z. B. ist nicht wahrhaft als Subjekt gefaßt (und selbstredend auch nicht die Leibnizschen Monaden); es ist ein seinerseits objektiviertes Subjekt, das so zu einem der vielen endlichen Objekte gemacht ist, die I n h a l t unserer Erfahrung sind, jenes Objekt, zu dem wir immer gelangen, wenn wir unseren geistigen Akt analysieren und dabei einerseits einen Inhalt unseres Bewußtseins finden, anderseits ein Bewußtsein als die Form dieses Inhaltes« [1]).

Das wahre Subjekt ist aller Objektivierung transzendental; es ist immer nur Zuschauer, nie Schauspiel, nie Erfahrungs i n h a l t , sondern E r f a h r u n g. Das Bewußtsein als Gegenstand oder Inhalt des Bewußtseins ist kein Bewußtsein, ist Nicht-Ich, kein Ich. Berkeleys Idealismus ist, abgesehen vom ontologischen oder theologisch-metaphysischen Hintergrund, ein rein empirischer.

Andere Iche als Subjekte denken können wir nur insoweit wir uns mit ihnen identifizieren. Ueberhaupt »jedesmal, wenn wir etwas erkennen sollen, was geistige Art hat und das sich geistige Wirklichkeit nennen darf, dürfen wir nie ein solches Erkenntnisobjekt als Etwas dem Erkennenden Gegenüberstehendes betrachten, wir müssen es vielmehr als Etwas ansehen, das eins wird mit unserer geistigen Aktivität« [2]). »Eine jede geistige Beziehung, ein jeder Verkehr zwischen unserer und der femden Innerlichkeit ist wesenhaft Einheit.« »Wir müssen Eins werden mit der Seele, die wir erkennen wollen, da die Wirklichkeit jener Seele, ihre Subjekthaftigkeit, unsere eigene Seele ist und wir jene Seele innerhalb unserer Seele nur insofern antreffen können, als sie die eigene Subjekthaftigkeit unserer Seele ist.« Das Verstehen fremder Seelen ist in nichts verschieden vom Verstehen seiner selbst, dann wenn wir uns selbst fremd sind oder fremd geworden sind (wenn es sich um unsere Vergangenheit handelt). Das Subjekt, als nicht Objektivierbares, ist also nie empirisch, immer transzendental. Als solches geht es aber aller Unterscheidung, aller Vermannigfaltigung voraus, es ist absolut a priori, Ursynthese, die nicht erst

1) T. d. Sp. S. 5. 2) T. d. Sp. S. 7.

Digitized by Google

aus einer vorausgehenden Vielheit abgeleitet zu werden braucht, die vielmehr von aller Vermannigfaltigung vorausgesetzt ist. Es kennt also auch keinen Unterschied von Ich und Du, kennt das Du nur als mit dem Ich identisch, d. h. als das wahre Subjekt, das transzendentale Ich, das wohl die Wurzel aller Verräumlichung und Verzeitlichung ist, selbst aber außerhalb von Raum und Zeit ist, wesenhaft eins ist und nicht zu vervielfältigen, eine rein qualitative Wesenseinheit, keine arithmetische, die Person, die keinen Plural hat. Das subjekthafte Subjekt ist notwendig eins (nicht im Sinne einer Zahl), das Eine, das nichts außer sich haben kann. Der konsequente Subjektstandpunkt ist notwendigerweise Monismus. Aller Pluralismus ist Objektstandpunkt.

Den Anderen gibt es im geistigen Sinne streng genommen nicht, wenn wir ihn erkennen (verstehen) und von ihm reden. Der Andere (das Du) ist nur ein Durchgangspunkt, bei dem zu verweilen unsere geistige Natur uns verbietet. Wer uns fremd, undurchdringlich, d. h. unverständlich bleibt, dessen Geistigkeit erfassen wir nicht, er bleibt Sache« [1]).

Unendliche, nicht zu vervielfältigende Einheit, das ist der Geist oder das transzendentale, das wahre, wirkliche Ich. Deswegen schließt dieses Ich nicht aus und vernichtet nicht einen jeden Begriff des empirischen Lebens. Der Idealismus will nicht Mystizismus sein noch einen Rückfall in den Eleatismus bedeuten, wie mißverstehende Kritik ihm vorwirft. Das partikuläre Ich verschwindet nicht im Schoße des absoluten und wahrhaft wirklichen Ichs, denn dieses absolute Ich, das Eins ist und in sich ein jedes empirische und partikuläre Ich vereinheitlicht (aufhebt), vereinheitlicht wohl, aber vernichtet nicht. Die Wirklichkeit des transzendentalen Ichs fordert die des empirischen Ichs; welch letztere nur dann schlecht und unstatthaft aufgefaßt wird, wenn von ihrer immanenten Beziehung zum transzendentalen Ich abgesehen wird; wobei nicht zu vergessen ist, daß das absolute Ich kein Sein, keine Substanz, kein Zustand ist, sondern ein Aufbauprozeß, konkrete Entwicklung, nichts Unmittelbares, sondern, seinem Wesen nach, Vermittlung, Dialektik.

Die Einheit ist auch nicht eine mystische, sich von der Geschichte absondernde; vielmehr ist sie konkrete geschichtliche Selbstverwirklichung. Die geistig-subjekthafte Wirklichkeit ist unser aller geistige Aktivität. Die Spannung zwischen empirischem und transzendentalem Ich, die Veranlassung zur Selbstverwirklichung, ist der Kern der geistigen Wirklichkeit, die Dialektik unseres wahren eigenen Wesens. Sie schließt in sich jene Spannung zwischen Subjektivität (im partikulär

1) T. d. Sp. 13.

Digitized by Google

empirischen Sinne) und überindividueller Sachlichkeit (Gültigkeit, Universalität), worin auch realistisch-transzendente Anschauungsweisen das Wesentliche des geistigen Lebens erblicken und, wie die kulturphilosophisch orientierte Pädagogik der Gegenwart, setzt Gentile in diese Spannung den Sinn der Erziehung, wodurch seine Philosophie von selbst zu einer Pädagogik wird und die Wirklichkeit in ihrer Universalität zu einem kosmischen Erziehungsprozeß.

Gentile hat zum Entsetzen der Herbartianer und Empiristen die Konsequenz nicht gescheut, vielmehr als höchste und wertvollste pädagogische Erkenntnis verkündet: daß im ideal gelingenden Erziehungsakte, bei dem der Lehrer wahrhaft Lehrer ist, die empirische Ichsonderung zwischen Lehrer und Zögling aufgehoben ist und die Seelen im geistigen Selbstverwirklichungsprozesse, den die Lektion bedeutet, völlig eins werden.

Es ist folglich keine Zufälligkeit und auch kein nebensächlicher Umstand, daß Gentile in Gestalt eines allgemeinen Systems der Pädagogik und Didaktik (1912) die erste Systematisierung seines philosophischen Denkens überhaupt vollzogen hat. Die pädagogische Erneuerung (eine solche vor allem der Gesinnung), die jüngst Italien theoretisch ergriffen, neuerdings auch praktisch-gesetzgeberische Gestaltung gewonnen hat, hat seinen wichtigsten Ausstrahlungspunkt in Gentiles Pädagogik gehabt.

Die Spannung zwischen empirischem und transzendentalem Ich enthält in sich und hebt dialektisch auf die pädagogische Antinomie von Persönlichkeits- und Gemeinschaftsziel, sowie sie den Schlüssel für die übrigen Antinomien enthält, welche, wie längst erkannt, alle Probleme der Erziehung bedingen. Gentiles Pädagogik zeigt sehr enge Verwandtschaft, trotz erheblich verschiedenen philosophischen Unterbaues, mit der Richtung pädagogischen Denkens, welche gegenwärtig in Deutschland Theodor Litt vertritt. Auch für Gentile ist die immanente Dialektik von Sein und Sollen Grundmotiv. Den Gesichtspunkt der Aufeinanderbezogenheit, Untrennbarkeit von Sein und Sollen hat gegen Herbart und die Empiristen Gentile bereits in einer Jugendschrift vom Jahre 1900[1]) vertreten, ausgehend von der Widersinnigkeit einer abstraktiven Trennung von Tatsache und Wert, insofern Tatsache Konkret-Geistig-Wirkliches bedeuten soll.

Das transzendentale Ich als apriorische Voraussetzung aller Objektivierung, mithin aller Empirie im Gentileschen Sinne, so wie es aller Mannigfaltigkeit vorausgehende und ewig alle Mannigfaltigkeit verein-

1) Il concetto scientifico della Pedagogia, jetzt in Educazione e Scuola laica, Firenze, Vallecchi, 1921.

Digitized by Google

heitlichende Einheit ist, ist vor oder über aller Zeit, ist Grund der Zeit und folglich der Zeit nicht unterworfen, ist, wie absolut eins, so auch absolut ewig. Daß es das wahre Subjekt der Geschichte ist, wird weiter unten dargelegt werden. Das Unsterblichkeitsproblem ist demzufolge ganz in dem der dialektischen Beziehung zwischen empirischem und transzendentalem Ich [1]) eingeschlossen.

Es kommt dem Gentileschen transzendentalen Ich dieselbe Bedeutung wie dem moi profond Henri Bergsons zu, mit dem schon erwähnten, den Ausschluß aller Dauer betreffenden Unterschied. Der Rückgang zum transzendentalen Ich fällt ja zusammen mit der Auflösung alles Erstarrten, Mechanischen in Leben, Bewegung, Werden, Schöpfung.

Die Spannung zwischen empirischem und transzendentalem Ich ist ferner — wie einsichtig — die Ursprungsstelle des Ethischen. »Alle unsere moralischen Probleme entspringen gerade dieser absoluten Entgegensetzung, in welcher das empirisch betrachtete Ich sich von allen anderen Ichen unterscheidet und dennoch, als höchstes Streben seines Wesens, eine Harmonie, eine Einheit mit allen anderen und mit all dem Anderen herstellen soll; sie entspringen ihr, insofern wir der Unwirklichkeit unseres empirisch aufgefaßten Wesens inne werden, das allen anderen Ichen und allen Dingen, in deren Mitte unser Leben sich abspielt, gegenübersteht. An dieser Stelle entspringen sie; zur Lösung gelangen sie aber nur, wenn der Mensch als Individuum dazu kommt, die fremden Nöte als die eigenen zu empfinden und das eigene Leben folglich als nicht in der engen Sphäre empirischer Individualität eingeschlossen, vielmehr als immer dahinstrebend sich in der Betätigung eines allem Partikulären überlegenen und gleichwohl dem innersten Kern der eigenen Persönlichkeit innewohnendem Geiste auszuweiten« [2]). Das empirische Ich ist das ewig Nichtseiende in deren Negierung, d. h. Erhebung zur Transzendentalität des schlechthinigen Subjektes, die Verwirklichung des eigenen Seins besteht.

Der Aktualismus kann als Solomomentanismus gekennzeichnet werden, wobei allerdings Solo das bedeutet, was kein Anderes neben sich duldet, und Moment den Akt, der selbst außerhalb der Zeit, alles Zeitliche in sich faßt. Er ist ein Spiritualismus, der in aller Konsequenz und Absolutheit Freiheit (Selbstnotwendigkeit) und Unendlichkeit (Selbstbeschränkung) zu Wesensattributen, d. h. zum Wesen des Geistes macht.

1) Teoria dello Spirito, Cap. X.

2) Teoria dello Spirito S. 12.

Digitized by Google

VI.

Die Geschichte der Philosophie als fortschreitende Ueberwindung aller Transzendenz[1]).

Der Aktualismus ist, als reiner Subjektstandpunkt, zugleich radikaler, reiner Immanenzstandpunkt.

Die antike Philosophie kennt keinen anderen als den Standpunkt reiner Objekthaftigkeit, den sie mit dem neuplatonischen Mystizismus zur Selbstauflösung führt. Die Eigenwirklichkeit des Subjekthaften ist christliche Errungenschaft, der Kern- und Ewigkeitsgehalt des Christentums überhaupt, dessen höhere vollendetere Erfüllung der aktualistische Spiritualismus sein will.

Objekthaft und transzendent sind für Gentile zusammenfallende Begriffe; aller Realismus, gleichgültig, ob empiristisch oder metaphysisch, ein nicht sehr relevanter Unterschied vom Aktualismus aus, ist transzendent. Die Ueberwindung aller Transzendenz, d. h. die völlige Ineinssetzung von Wirklichkeit und Selbstbewußtsein bzw. Auflösung aller Realität in Selbstbewußtsein, gelingt erstmals historisch im aktualistischen Idealismus. Alle ihm vorausgehende Philosophie steht grundsätzlich oder faktisch auf transzendentem Boden.

Die erste ihrer Methode, d. h. ihrer selbst, bewußte Philosophie ist die platonische, als Dialektik. Der dialektische Weg allein führt uns zur Wahrheit, indem er uns von den Sinnendingen zu den Ideen emporführt und schließlich zu jener höchsten Idee, die, als Grund alles Denkbaren, die Hypothesen aller partikulären Wissenschaften in die feste Wirklichkeit philosophischen Wissens verwandelt. Die Dialektik, als Wissenschaft, ist aber für Plato nicht die Dialektik der Ideen selbst, wodurch sie zusammenhängen und im obersten Grund ihre Einheit finden, sondern nur die Kunst, die jener handhaben muß, der mit Sicherheit wissen will, welche Ideen miteinander übereinstimmen und welche nicht. Die philosophische Dialektik ist somit für Plato ein Prozeß im Subjekt, welcher nicht wiederum einen Prozeß, sondern eine gegenständliche Beschaffenheit des Wirklichen voraussetzt, denn die objektive Dialektik der Ideen ist eine bewegungslose Dialektik, die eben den Weg, die Bewegungen der subjektiven Dialektik fordert und rechtfertigt. Wenn die Ideendialektik selbst Prozeß wäre, würde sie sich in nichts von der Dialektik des Philosophen unterscheiden und dem Philosophen würde so das Ziel seines Strebens

1) Vgl. insbesondere »Il metodo dell' immanenza« in: Riforma della dialettica hegeliana, 2. Aufl. S. 209—277.

Digitized by Google

entzogen sein. Dies der platonische Begriff der Methode, Begriff, der sich selbst entwertet, weil aller Wert im Ziele beschlossen ist. Die Ideen sind im platonischen System alles: Sein, Wahrheit, das Absolute, außerhalb welchem nichts sein kann. Der subjektive Prozeß, das Denken ist das Nichts; das Nichts, in das das Denken immer versinkt, wenn es alle Wirklichkeit außerhalb seiner selbst sucht, im Objekt an sich. Die ewige Wahrheit der Ideen, genau so wie Spinozas veritas aeterna, ist, als im voraus vollkommen bestimmte Wahrheit, notwendig das Andere des Geistes: Ausdehnung, Materie, Mechanismus, auch dann, wenn sie Geist, intelligible Welt sein will. Dialektik also des Gedachten, nicht des Denkens, Dialektik des Unmittelbaren, des Gegebenen, die alle Beziehung auf das Identitätsprinzip zurückführt und damit alle Vermittlung und allen Fortschritt unmöglich macht.

Aristoteles führt auch nicht weiter. Dessen reine Aktualität (der *νοῦς ποιητικός*, der die Wirklichkeit selbst in ihrer Intelligibilität ist), ist nichts als die Ideenwelt Platos. Außerhalb ihrer gibt es nur die bloße Potenz des Intellekts, die aktueller Intellekt wird, soweit sie mit dem *νοῦς ποιητικός*, zusammenfällt. Voraussetzung der Erkenntnis ist also auch hier die absolute ewige Vorbestimmtheit des absolut Erkennbaren, logisch ganz und gar ein prius des Erkenntnisprozesses, was also auch die Entwertung des erkennenden Subjektes und seiner Methode zur Folge hat. Die Syllogistik (überhaupt die Analytik) ist die angemessene Logik einer Position, wonach die Begriffe von der Wissenschaft entdeckt, nicht geschaffen werden. Ob wir beweisen oder induzieren, verknüpfen wir Begriffe nur, weil und insoweit diese an sich verknüpft sind. Der Erkenntnisprozeß ist syllogistischer Beweisprozeß. Die Wirklichkeit der Natur ist wohl ewige Genesis, aber ein Prozeß, der sich in einem festen transzendenten Bilde spiegelt, worin alle Bewegung verloren geht. Auch die apodiktische oder analytische Methode ist gültig nur unter der Voraussetzung, daß die Bewegung verneint werde und ein in sich geschlossener in seiner Objekthaftigkeit absoluter Gegenstand konstruiert werde, worin kein Platz mehr für die Methode selbst zu finden ist. Folglich auch eine widersinnige Methode, da sie die Wahrheit außer sich hat. Daher die absurde Idee eines Organons, einer instrumentalen Methode der Vernunft, welche vor und unabhängig vom faktischen Vernunftgebrauche erlernt werden kann.

Die Epikuräer in ihrer Kanonik gaben die Logik preis, hielten aber an der Idee einer Erkenntnislehre als Vorhalle der eigentlichen Philosophie fest. Naiv empiristisch, wie ihre Philosophie war, mußte sie

Digitized by Google

sich abmühen, das so schwere (weil widersinnige) Problem zu lösen, wie, wenn einmal die Wirklichkeit dem Geiste ein Gegenüber ist, eine Beziehung des Subjektes zu ihr möglich sei. Noch vermochten die Stoiker, trotz ihrer Opposition gegen die Instrumentalität der Methode, zufolge ihres naturalistischen Pantheismus die zu einem Umdenken nötige Einsicht in die Autonomie des Subjektes zu erlangen. Mit Plotin wird die Methode als subjektiver Prozeß zur Wahrheit (die menschliche Vernunft) völlig verneint, um dem Mystizismus Platz zu machen, eine unvermeidliche Folge, wenn die Wahrheit und die Wirklichkeit dem Denken ein Jenseits sind.

In der antiken Philosophie verneint sich das Denken als Eigenwirklichkeit, das Subjekt opfert sich dem Objekte. Erst mit dem durchaus neuen christlichen Begriff des Geistes als Freiheit, Selbsttat und Selbstverantwortung erfolgt die grundsätzliche Anerkennung der Eigenwirklichkeit des Subjektes. Die sittliche Wirklichkeit des Menschen, der sich von Sünde erlöst und so Gottes Wille verwirklicht, ist etwas nie Fertiges, nie Gegebenes, sondern etwas, was sich immer nur selbst verwirklicht. Nicht factum sondern actus, nicht Sache sondern Liebe (charitas). Leben des Geistes und Schaffung des wahren Lebens. Der Intellekt ist nur Spiegel, der Wille aber Schöpfung. Der Schwerpunkt des Menschen ist nicht mehr draußen in der räumlichen Natur, sondern in ihm selbst, in seinem Gewissen, d. h. in seiner sich selbst verwirklichenden Selbstbewußtheit. Wahre Wirklichkeit ist die, welche der Mensch in sich selbst verwirklicht.

Es bedurfte der ganzen Entwicklung des modernen europäischen Denkens, um dieses Motiv und damit das ewige absolute Wesen des Christentums in seiner Reinheit zur Entfaltung zu bringen und den entsprechenden Wirklichkeitsbegriff bewußt zu erobern. Patristik und Scholastik bedeuten nur die Verfestigung des christlichen Geistes in den überlebten Formen des hellenischen Denkens. Daher die mittelalterliche Philosophie die äußerste Zuspitzung des Begriffes der instrumentalen Methode ist. Die Renaissance mit ihrer Diesseitswendung und der Naturalisierung des Menschen ist indirekt zweifelsohne ein Schritt in der Richtung auf die Immanenz. Gewiß will auch Bacons Novum Organon ein Forschungsinstrument vor aller Forschung sein; dessen Bedeutung liegt aber nicht nach dieser Seite (Liebig hat ganz recht, daß sie als solche null ist), vielmehr steckt sie in der Tatsache, daß das Werk ein erster Entwurf einer Theorie der Wissenschaft als menschliche Schöpfung ist, also eine neue Philosophie; es ist der Weckruf des Menschen, der sich den Abstraktionen einer rein idealen Wahrheit entwindet, um freudig

Digitized by Google

und verjüngt in den Fluß des Wirklichen zu tauchen. Allerdings ein mißlingender Versuch, da die Natur so unverrückbar vor dem menschlichen Geiste steht, wie die transzendenten Idealwelten des antiken Ontologismus.

Das moderne philosophische Bewußtsein beginnt mit dem cogito ergo sum des Cartesius, das wahrhaft die Entdeckung einer neuen Welt bedeutet, nämlich der Innerlichkeit des Denkens, das denkend sich selbst verwirklicht, eine Entdeckung die Descartes allerdings nicht zu verwerten weiß, außer etwa in der Selbstevidenz (= subjektiven Gewißheit) der klaren und deutlichen Ideen, worin Descartes Rationalismus geradezu die Umkehrung des Platonischen darstellt. Sobald Descartes Denken sich vom Subjekte weg dem Objekte (dem Denkgegenstande) zuwendet, öffnet sich die Kluft wieder, welche Individuum und Universelles trennt und die Philosophie ist genötigt weiterhin zwischen einer intelligiblen, aber nicht wirklichen (Rationalismus) und einer wirklichen, aber nicht intelligiblen Welt zu schwanken (Empirismus).

Die notwendige Immanenz der Methode (ihre Einheit mit der Wahrheitserkenntnis) sieht als erster Spinoza klar ein (methodus non datur nisi prius detur idea). So allerdings, daß nicht die subjektive Gewißheit die Wahrheit, sondern umgekehrt die objektive Wahrheit sich des Subjektes bemächtigt und es in sich aufhebt. Das Objekt verschluckt das Subjekt, und die Methode (ordo geometricus der Wahrheit) verwandelt sich, genau so wie die platonische Dialektik, mit ihrer κοινωνία τῶν γενῶν »in die Methode reinster Transzendenz des absoluten Akosmismus«. Während Spinoza so das Subjekt auflöst, löst der englische Empirismus das Objekt ebenso radikal und einseitig-abstrakt auf.

Berkeleys esse = percipi ist gewiß eine tiefe, eine epochemachende Einsicht (die, daß die Wirklichkeit denken, zugleich den Geist denken heißt, der sie als Wirklichkeit denkt bzw. vorstellt). Jedoch durch die Verlegung der Ursache unserer Bewußtseinsinhalte in Gott und die damit gegebene Trennung von Geist und geistiger Tätigkeit bzw. Bewußtseinsinhalten verwandelt sich dieser mutigste Schritt zur Immanenz gleich wieder in absolute Transzendenz.

Kants Kritik der reinen Vernunft ist wohl auch, insofern sie das Problem der Möglichkeit der Wissenschaft stellt, etwas Instrumentales; das ist aber nur ihre eine Seite (die schlechtere nach Gentile), diejenige, die unter den Nachwirkungen der vorausgehenden objektivistischen Besorgnisse steht; der zweiten, besseren Seite nach ist die Kritik gar kein Instrument, weder im Dienste der Metaphysik noch gegen sie, sondern

Digitized by Google

einfach die neue Metaphysik des Geistes (als Subjekt), d. h. jener Wirklichkeit, die Bewußtsein ist. »Denn das wahre Problem Kants, das Umstürzlerische in seiner Tat ist nicht jenes, das den rechtmäßigen Zugang des Geistes zur Wirklichkeit, deren außenstehender Zuschauer er ist, sucht, sondern jenes, das von aller Wissenschaft, zu der der Empirismus in der Außenwelt den Grund sucht, den Werdeprozeß in der Sphäre der Geistigkeit aufzeigt, von der Sinnlichkeit aus, bis zum Selbstbewußtsein, dem »ich denke«, der ursprünglichen apriorischen Apperzeption als synthetischer Aktivität, als allmächtigem schöpferischen Ursprung aller Verknüpfung, aus der das System der Außenwelt besteht ... Problem, dessen Lösung die Schaffung einer neuen Welt ist, der Welt des Phänomens, das sich selbst genügt, das die wahre einzige Welt der Wissenschaft bildet; welches Phänomen die nachfolgende Kritik von seinem Schatten, dem Dinge an sich, befreien sollte, um daraus das absolute Phänomen werden zu lassen oder die absolute Wirklichkeit, die sich selbst erscheint und folglich Denken ist« [1]).

Die auf Kant folgende Kritik sah ein, daß die absolute Wirklichkeit eben die ist, welche als wahre causa sui, nicht Objekt sein kann auf das die Geistesaktivität sich richtet, sondern diese letztere selbst, die ist, indem sie sich entfaltet, ohne deswegen es nötig zu haben je aus sich herauszugehen. Fichte stellte sich das Problem neu, löste es aber nicht, da er es nicht in aller Strenge stellte und, ohne den praktischen Glauben, verbliebe sein subjektiver Idealismus bei einer innert unüberschreitbarer Grenzen beschlossenen Wirklichkeit. Die Grenze überschritt Schelling mit seiner Natur, als versteinerter Intelligenz oder als Geist, der nicht Selbstbewußtsein ist, neue Ejektion und Hypostase der gegenständlichen Ansicht, wodurch der Geist sich selbst offenbar wird, so daß sich bei ihm die nur ideale Wirklichkeit Fichtes vervollständigte mit einer ganz realen, obwohl einer solchen, die nur in einem Akte unmittelbarer Intuition als der ersten identisch eingesehen werden kann [2]).«

Hegel legte den Grund zu einem wahrhaft absoluten Idealismus, indem er die Natur nicht zu einem anderen Gesicht, sondern zu einer Stufe im Werdeprozeß des Geistes machte, welcher Geist, als vollendete Verwirklichung der Idee, notwendig durch die ewige Vermittlung der Idee hindurchmuß, die sich außer sich setzt, um sich selbst in der Aktualität des Bewußtseins zu erkennen. Es schien, als ob mit Hegel jeder Transzendenz die Wurzel abgeschnitten wäre, und die Realität des

1) l. c. S. 238. 2) l. c. S. 240.

Digitized by Google

Gegenstandes vollständig in derjenigen des erkennenden Subjektes aufgelöst. Die Methode (der sich wissende Begriff) ist die Totalität des Wissens, das System selber, jener in sich geschlossene Kreis, den Aristoteles nicht anerkennen wollte. Hegel ist sich des Gegensatzes zwischen seiner und der platonischen Dialektik bewußt; dennoch hat er den Immanenzstandpunkt nicht vollkommen erfaßt. Daß wesentliche Transzendenzüberreste in seinem Gedankensystem vorhanden sind, beweist seine Trennung von Logik und Phänomenologie und die Dreiteilung in Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes. Der dialektische Prozeß der Phänomenologie (der Prozeß im Bewußtsein) ist nicht Prozeß der Wahrheit, sondern Prozeß z u r Wahrheit, die nicht mit dem Denken identisch, vielmehr dem Denken ebenso übergeordnet, wie die Ideenwelt Platos dem nach ihr verlangenden Eros, wie der aktive dem passiven Intellekt bei Aristoteles. Und so findet bei Hegel die Natur zuerst, der Geist in der Folge eine vorgezeichnete Spur vor, die befolgt werden muß, also eine Voraussetzung, ein Gesetz. Die Transzendenz überwindet man nur durch die Vereinigung von Phänomenologie und Logik und von Logos und Geist. Das ist der Sinn und die historische Aufgabe des aktualistischen Idealismus, der sich vom absoluten Idealismus darin unterscheidet, daß Hegels Idee (und z. T. auch Croces Philosophie) trotz allen Vorsatzes, nicht alle Wirklichkeit in sich schließen und es ihnen nicht gelingt, sich vom Kontingenten und vom Irrationalen ganz zu befreien [1]).

Der fundamentale Irrtum, den auch diese sich zur Immanenz bekennenden Denker noch begehen, ist der, daß sie das Denken (und die Wirklichkeit) außerhalb des Aktes suchen, worin das Denken sich verwirklicht. Das Apriori ist die Aktualität des Denkens, Ich im Momente des Denkens. Hegel behandelt die Kategorien als zu begreifende, nicht als zu verwirklichende Begriffe (cogitata, nicht cogitatio). Die Philosophie erreicht das Bewußtsein des Logos indem sie den Logos schafft, und sie schafft in allen ihren Lehren immer einen neuen Logos.

Der Aktualismus ist das Prinzip der absoluten Priorität der Synthesis (des Geistes) gegenüber Thesis und Antithesis. »Immanenz ist absolute Konkretheit des Wirklichen im Denkakte, d. h. in der Geschichte. Akt, der transzendiert wird, sobald etwas (Gott, Natur, logisches Gesetz, sittliches Gesetz, historische Tatsache, Kategorie) gesetzt wird, was nicht das Ich selbst in der Setzung seiner selbst ist. Daher hebt der Aktualismus nicht Anspruch darauf, eine neue Erkenntnismethode zu sein (ein neues

1) Ueber Gentiles Verhältnis zu Croces Philosophie siehe VIII.

Digitized by Google

Organon), sondern er will nur Anfang und Verlangenneuer Erkenntnis sein« [1]).

VII.

Folgerungen grundsätzlicher Bedeutung aus der reinen Subjekthaftigkeit (=Aktmäßigkeit).

A. Identität von Wirklichkeits- und Erkenntnis = Erfahrungsprozeß.

Wahrhaft Subjekt kann die Wirklichkeit (alle Wirklichkeit) nur sein, wenn Wirklichkeit und Erkenntnis der Wirklichkeit völlig zusammenfallen, sie also schlechthin ein und dasselbe sind. Diese Konsequenz ist mit der Ueberwindung einer jeden realistisch-transzendenten Wirklichkeitsauffassung, mit dem Verzicht auf einen jeden Stützpunkt des Denkens, der sich außerhalb des seine Welt aufbauenden Denkens befindet, ohne weiteres gegeben. Sie ist einfach der Sinn der absoluten Denkimmanenz. Das aktuelle Denken ist die Wirklichkeit und alle Wirklichkeit aktuelles Denken. Kein Gedachtes ist wirklich und wäre das Gedachte das aktuelle Denken. »Ist die Welt unsere Erfahrungswelt, ist die Erfahrungswelt Produktion des Ichs und folglich Ausdruck sowohl der schöpferischen Energie wie des Erkenntnisvermögens desselben Ichs — sie sind ja im Denken eins — dann muß man doch eine jede Idee, einen jeden Glauben, eine jede Denkart von sich schütteln, die Veranlassung geben, außerhalb des Ichs eine Wirklichkeit zu suchen, auf die es seine metaphysische oder erkenntnistheoretische Tätigkeit richten könnte. Man muß in aller Entschiedenheit, willig, mit männlichem Mut und dem Eifer des verantwortungsbewußten Menschen diese Wahrheit bejahen, welche alle anderen enthält: daß wir die wahre Welt sind; das Sein das Erkennen ist, Erkennen, welches Sein ist« [2]).

Die angemessene Wirklichkeitserkenntnis, die absolute und reine Erfahrung als die Erkenntnis des Subjektes, welche mit dem Selbstverwirklichungsprozesse des Subjektes identisch ist, das ist die Philosophie (= Erkenntnis des Subjekthaften in seiner reinen Subjekthaftigkeit). Der Hegelsche Gedanke von der Philosophie als Selbstbewußtsein der Wirklichkeit, als Selbstbegriff (conceptus sui) empfängt hierdurch erst seine volle Wahrheit und Einsichtigkeit. »Denn soll die Philosophie Selbstbegriff sein, dann muß ein jedes Stück Wirklichkeit,

1) l. c. Schluß.

2) Logica II. S. 144.

Digitized by Google

muß die ganze Wirklichkeit Selbstbegriff sein« [1]) (d. h. in Gentilescher Fassung, aktuelle Selbstverwirklichung).

Keine Wirklichkeit also, die das Denken vorfindet und gegenüber welcher das Denken nur die Rolle des Zuschauers zu spielen hätte; kein Unbekanntes außerhalb der Sphäre des aktuell Bekannten, keine Möglichkeit oder Potenz, die sich erst noch in Erkenntnis oder in Wirklichkeit zu verwandeln hätte. Wissend-unwissend sind wir allerdings immer, ewig, zufolge der inneren Dialektik des Denkprozesses oder Werdeprozesses der Wirklichkeit, der keinen Anfang und kein Ende hat, überhaupt nicht in der Zeit verläuft, eben weil die Wirklichkeit und die Erkenntnis einfach Prozeß sind. »Das aktuelle Denken (pensiero pensante) begreift in sich einen unendlichen Horizont . . . es ist ein Punkt, ein ausdehnungsloser Punkt, von dem alles ausstrahlt, was Sinn oder Verstand, systematische und historische Erkenntnis oder fragmentarische und abstrakte Erfahrung, Erkenntnis oder Einbildung vor sich hinwirft, um sich die unendliche Welt der Dinge zu vergegenwärtigen, die sind oder vorgestellt werden können: nicht Welt sie selbst, sondern Weltschöpfung; Welt, die nicht ist, die keine Tatsache ist, sondern sich verwirklicht . . . aktuelle Wirklichkeit, flüssig sozusagen und warm vom lebendigen Prozeß ihrer Selbstbildung, nicht Schauspiel, das irgendwie vor dem Denken aufführbar wäre, sondern Drama, worin das Denken nicht nur Protagonist, sondern überhaupt Monagonist ist. Auf diesem Fels kann der Mensch wahrhaft leben, mit einer Seele, die frei ist von Zweifel und Furcht und selbst das Leiden genießt, das wesentlich zur Freude seines Daseins gehört« [2]).

Man erkennt also von Wirklichkeit so viel, als man davon erkennend verwirklicht, und erkennt voll nur die Wirklichkeit, die man selbst ist, d. h. die man in sich verwirklicht, indem man damit zugleich das eigene Selbst aufbaut.

Die Identität von Wirklichkeitsprozeß und Erkenntnisprozeß fordert als weitere Konsequenz unausweichlich die, daß die Wahrheit (als Wirklichkeitsangemessenheit und logische Gültigkeit) selbst mit dem geistigen Akte, der Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnisprozeß ist, zusammenfalle, daß es also keinen Sinn habe, nach einem Wahrheitskriterium außerhalb des aktuellen ein konkretes Einzelproblem lösenden Erkenntnisprozesses zu suchen. Es gilt: »veritas norma sui et falsi« in einem noch wörtlicheren, strengeren Sinne als bei Spinoza. Die Wirklichkeit ist ja Aufbauprozeß des Gegenstandes, indem sie Aufbauprozeß des erkennen-

1) Ugo Spirito: »Il nuovo idealismo italiano«, S. 67 (Roma 1923).
2) Logica II. S. 188.

Digitized by Google

den Subjektes, d. h. eben der Wahrheit, ist. Es gilt folglich eher als »verum et factum convertuntur« (Vico), »verum et fieri convertuntur« oder »verum est factum quatenus fit.« Das (denkende) Denken trägt immer das Kriterium seiner Gültigkeit in sich, ein Kriterium das selbst immanent, konkret, einzig ist und keine generelle Formulierung als Regel verträgt. »Es gibt keine philosophische oder wissenschaftliche Forschung, es gibt keinen irgendwie gearteten Gedanken, ohne den Glauben des Denkens an sich selbst oder an den eigenen Wert, ohne die spontane und unerschütterliche Ueberzeugung die Wahrheit zu denken. Der Skeptiker, welcher meint, durch Vorenthalten seiner Zustimmung, als die einzige vernünftige Entscheidung die ihm bleibt, diesen Glauben zu entwurzeln, verharrt in der festen Gewißheit der Vernünftigkeit seiner Enthaltung und lebt, da er weiter denkt, vom Vertrauen in dieses sein widerspenstiges und leeres Denken. Daß man denkt, daß es Philosophie gibt setzt, gleichviel, welcher Lösung man folgt, diese Bejahung der Wahrheit des Denkens beim Denken dessen, was man aktuell denkt, voraus« [1]). Nichts kann gedacht werden, ohne zugleich zu denken, daß man das Wahre denkt. Konkretes aktuelles Denken ist an sich und ohne weiteres notwendiges und allgemeingültiges Denken. Anstoß daran kann nur derjenige finden, der aktuelles und gedachtes Denken verwechselt; denn Universalität will nicht heißen, daß es etwas gibt, was für alle absolut wahr und ein für allemal bestimmbar ist, wie die abstrakte Logik meint; im Gegenteil, es will heißen, daß ein jeder Mensch sich die Wahrheit mit der eigenen Arbeit und mit eigenen Anstrengungen genau so wie andere geistige Güter erobern müsse. »Wir besitzen immer die Wahrheit, da wir immer denken; wir besitzen sie niemals, gerade weil wir i m m e r denken.«

»Die Wahrheit, das Objekt des Denkens, das Universale also ist für uns das Denken selbst in seiner Aktualität, d. h. die Erfahrung: eine absolute Erfahrung und foglich rein, die vom eigenen Prozesse lebt. Deren wesenhaftes Werden schließt sowohl die Setzung eines bestimmten Objektes wie die Setzung eines bestimmten Subjektes aus, als Vorbedingungen der Erfahrung; und macht eine jede Frage nach dem Wesen des Subjektes und des Objektes vergeblich und widersinnig, wenn sie abstrakt gedacht werden, so als ob ein jedes für sich dastände« [2]).

Diese Erfahrung ist die einzige wahrhaft reine Erfahrung (die des Empiristen ist es nicht, da sie von Nichterfahrbarem ausgeht und Gentile nennt gar seinen Standpunkt radikalen Empirismus und hält ihn für

1) L'atto del pensare come atto puro: R. d. d. h. S. 195.

2) »L'esperienza pura e la realtà storica« (Riforma d. D. h. S. 264).

Digitized by Google

den wahren einzig konsequenten Erfahrungsstandpunkt); rein ist diese Erfahrung, weil nichts drin vorausgesetzt wird, was selbst nicht ursprüngliche Erfahrung, Selbsterfahrung als Selbstaufbau = Autoktisis ist.

Es schließt dies ein, daß es keine Methodik des Denkens bzw. Erkennens geben könne, die vom konkreten Akte des Denkens trennbar und im voraus formulierbar, ja aufzeigbar wäre. Alle bezüglichen Versuche kranken am Dualismus, und machen das Denken von ihm fremden Bedingungen und Voraussetzungen abhängig; sie entspringen einer Naturalisierung der geistigen Wirklichkeit oder der Geistigkeit des Denkens. Das Denken, für das Regeln im voraus aufgestellt werden können, ist Natur, ist Sein, ist Gedachtes, nicht Denken. Die Methode des Denkens ist der aktuelle Denkprozeß in seiner Konkretheit. Hiervon getrennt wird sie ein Abstraktum, in dem das Denken sich nicht wiedererkennt. Keine Logik folglich, die etwas anderes als Erkenntnistheorie und keine Erkenntnistheorie, die etwas anders als Metaphysik, d. h. Wirklichkeitslehre ist. Logik ist nicht ein Teil der Philosophie, sie ist die Philosophie.

Dasselbe gilt von einer jeden Kategorienlehre, von aller Transzendentallehre der Erfahrungs- bzw. Denkvoraussetzungen. Daß Hegel seiner Philosophie eine Logik und eine Phänomenologie vorausschickte, beweist, daß seine Philosophie und Logik noch immer eine solche der Gedachten oder Objektivierten und nicht der denkenden Wirklichkeit ist. Kategorien des denkenden Denkens deduzieren zu wollen, wäre ein widersinniges Bemühen. Es hieße Produkte des Denkens, Bestimmtheiten, die das denkende Denken voraussetzen, zu Vorbedingungen des aktuellen Denkens machen. Es gibt eine Kategorie, die Synthesis a priori, die nichts ist als das Denken selbst in seiner Aktualität, das in einem Zuge, nicht erst nacheinander, Vereinheitlichung und Vermannigfaltigung ist, das »Ich denke« also, und es gibt eine Unendlichkeit von Kategorien, d. h. von Einzelbestimmungen des »Ich denke«, die niemand vorausnehmen und vorauszählen kann, weil sie der schöpferische Selbstverwirklichungsprozeß des Denkens sind, der die Geschichte ausmacht. Die Geschichte in ihrer Wirklichkeit, das ist die wahre Deduktion der Kategorien und folglich Kategorienlehre das Ganze der Philosophie, das mit dem Ganzen der Geschichte zusammenfällt (Vide E). Die Kategorien zählen wollen heißt die lebendige Welt des Denkens mit der toten Welt des Gedachten, d. h. des Erledigten, Abstrakten, Unwirklichen vertauschen.

Dieser reine Erfahrungsstandpunkt hebt, mit dem uralten Gegensatz von Materie und Form, mit der Dualität von Denken und Methode des

Digitized by Google

Denkens, auch den Gegensatz des Notwendigen und Kontingenten, des Apriori und Aposteriori auf. Die Erfahrung ist nicht aposteriori, weil sie notwendig ist; ein jeder ihrer Pulsschläge ist getragen von jener inneren logischen Notwendigkeit, die Freiheit ist, d. h. solche Erfahrung ist nicht aufgenötigte Bestimmtheit, sondern Bestimmung, worin sich die innerste Natur des Denkens selbst auswirkt. Sie ist aber auch nicht a priori, da sie eben E r fahrung ist [1]) und deren absolute Freiheit Vorbestimmungen aller Art ausschließt. Diese Erfahrung ist die wahre vollkommene Synthesis von apriori und aposteriori.

Zusammen mit dem Gegensatz von Form und Stoff (Inhalt) hebt dieser radikale Erfahrungsstandpunkt jenes weitere Erbstück des Platonismus, das der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand ist. Auch dieser hat nur Sinn unter Zugrundelegung einer Spaltung in Außen und Innen, d. h. bei Transzendierung der reinen Erfahrung, die reine Innerlichkeit ist. Keine Erfahrung ist sinnlich in der Bedeutung, daß sie von der Einwirkung eines Aeußeren abhängig wäre. Immanent betrachtet ist die sog. Empfindung in ihrer Aktualität, also nicht von einer höheren Warte aus gesehen, ein in sich abgeschlossener vollständiger Erfahrungsakt, der in sich selbst seine Rechtfertigung hat (nicht Materie für etwas anderes ist); sie ist freie Schöpfung desjenigen Ichs, das sich gerade darin verwirklicht. Sie ist nicht Gegebenes, nicht Unmittelbares, sondern ebenso Synthese (apriorische) wie eine jede Erfahrung überhaupt. Eine Farbe wahrnehmen oder empfinden heißt sich als Farbe verwirklichen. Die Empfindung ist ebenso Denken, aktuelles Denken als das Denken in Begriffen. Auch kann sie nicht als partikuläre Erfahrung dem Allgemeinheitsgehalte von Begriffen entgegengestellt werden, da jeder Moment der Erfahrung in seiner Aktualität partikulär und universell in einem ist, vollkommen in seiner Individualität bestimmt, wie er ist. Das Denken in Allgemeinbegriffen ist auch Erfahrung und eine vergleichende Gegenüberstellung von begrifflicher und anschaulicher Erfahrung (Erkenntnis) hat keinen Sinn, da eine jede Erfahrung in sich vollständig ist. Der Erfahrung sind nur jene Züge eigen, die aus ihrem Inneren entspringen. Das Subjekt in seiner Verwirklichung ist eben immer Einheit von Universalität und Individualität, das einzige wahre (wirkliche) Individuum, welches die überlieferte Philosophie stets und vergeblich in der Sphäre der Gegenständlichkeiten gesucht hat, und zugleich das wahre Universale, der Geist, welcher nichts außer sich hat [2]).

1) Riforma d. d. h. S. 267.

2) L'esperienza pura e la realta storica, l. c. S. 267.

Digitized by Google

Der Erfahrungsprozeß, der gleich dem Selbstaufbau der Individualität im Selbstbewußtsein ist, ist offenbar auch kein Akt, der sich erschöpfen (der zu einem Endziel kommen) könnte. Es gibt keine schon aufgebaute Individualität, wie es nichts vollendet Bestimmtes gibt. »Versuchet in Gedanken etwas zu fixieren, das ihr als schon bestimmt voraussetzt; euer Denken wird eine neue Schöpfung sein, die den Bestimmungsprozeß wieder aufnimmt. Das Selbstbewußtsein in seiner Aktualität baut sich ins Unendliche hin auf; und diese wahre Individualität folglich zerfällt nicht nur in eine diskrete Reihe von Individuen, sondern macht einen stetigen Individualitionsprozeß aus. Der Erfahrungsprozeß in seiner Aktualität ist ein ewiger Prozeß und die Wirklichkeit ist die Erfahrung in ihrer immanenten Selbstbewußtheit. Sie ist die geistige Entwicklung als fortschreitende Selbstbestimmung des Ichs, in welcher ein jeder Moment Bejahung in neuer Form desselben Iches ist und folglich Verneinung des Ichs in der Form, in der es vordem bestimmt war: ein Uebergang vom Nichtsein zum Sein eines so bestimmten Ichs, und weil ein nicht bestimmtes Ich ein Nichts ist, ein Uebergang vom Nichtsein zum Sein des Ichs. Unser Leben ist ein stetiges Sterben des alten Ichs, ein stetiges Geborenwerden des neuen Ichs, worin das alte wohl aufbewahrt wird, aber erneuert und umgestaltet« [1]).

»In diesem ewigen Wiedergeborenwerden äußert sich die Kraft des Geistes, der ewige Ueberwindung des Vergangenen will, um sich selbst in der Fülle seiner Erfahrung zu besitzen. Verkümmerung des Geistes ist das Nachlassen dieser Erneuerungs- und Zusammenfassungsenergie, die die Kraft des Selbstbewußtseins ist. Die Welt baut sich stufenweise in der Erfahrung auf und ihr System ist das konkrete System unserer Persönlichkeit. Die Bewußtheit dieses Systems ist die Geschichte« [2]).

B. Identität von Theorie und Praxis (Intellekt und Wille: Wahrheit und Wert).

Mit der aktmäßigen Subjekthaftigkeit des Geistes ist der überlieferte dem Intellektualismus (Platonismus) der antiken Philosophie entsprungene Dualismus von Denken und Tun, Intellekt und Wille, Theorie und Praxis nicht vereinbar. Auch dieser steht und fällt mit der schultraditionellen intellektualistisch-realistischen, d. h. ausschließlich auf das Gedachte (die Gegenständlichkeit) gerichteten Einstellung; da für sie das Erkennen (der Intellekt) nur passive Spiegelung vorgegebener Realität ist, die weder dem Objekt noch dem Subjekt einen Wirklichkeitszuwachs bringt,

1) l. c. S. 278. 2) l. c.

Digitized by Google

war sie genötigt, von dem Intellekt als nur Anschauung (Rezeption) den Willen, einen unvermeidlicherweise selbst intellektualistisch gefaßten Willen, der kein eigentlicher Wille ist, als Wirklichkeit schaffende geistige Tätigkeit zu unterscheiden. Mit der Eroberung der aktualistischen Position fällt solche Notwendigkeit ganz dahin. Gäbe es im Geiste eine Realität, die nur Wille und nicht auch Erkenntnis wäre, so würde das Denken noch etwas anderes sein als sich selbst hervorbringende Erkenntnis seiner selbst (conceptus sui); es wäre Erkenntnis einer es transzendierenden, es bedingenden Realität. Anderseits wäre der Wille als blinder Wille, der nicht zugleich Selbsterkenntnis ist, nur Natur, nichts Geistiges. Die Beziehung Intellekt-Wille, unter Voraussetzung ihrer wesenhaften Verschiedenheit, ist nichts als der Dualismus Geist-Natur (Denken-Gedachtes).

Aber diese Unterscheidung und Gegenüberstellung von Tun und Denken ist eine dem Akte selbst, d. h. der geistigen Wirklichkeit äußerliche, mit Abstraktionen operierende, die den Akt, den sie meint, nicht vollzieht, sondern eben bloß eine solche, wodurch das Denken sich die Tat als gedachte, d. h. als vollzogene gegenüberstellt, indem ein neuer auf die Tat bezogener Akt erfolgt. In seiner Aktualität ist Wille Hervorbringung einer Selbstwirklichkeit, die Selbsterkenntnis ist. Der Wille bringt nicht etwas von sich Verschiedenes hervor, er verwirklicht sich als Wille; man arbeitet mit schattenhaften Gebilden, wenn man Wollung und Tat bzw. Taterfolg trennt; der Intellekt, also die erkennende Tätigkeit bringt gleichfalls eine neue geistige Wirklichkeit hervor, indem er sich selbst als Intellekt verwirklicht. Es gibt keine Funktionen oder Potenzen vor oder außerhalb des Verwirklichungsaktes, nur die Namen verführen uns, solche vorauszusetzen. »Die eine Schöpfung ist der anderen identisch: der Intellekt ist Wille und es hat der Wille (spekulativ, nicht empirisch) keine Merkmale, die ihn vom Intellekt unterscheiden. Das Verhältnis Intellekt-Wille ist genau dasselbe wie das zwischen Wahrnehmung (= reflexivem Bewußtsein) und Empfindung (= unmittelbarer Gegebenheit). Der geistige Akt ist niemals ein Geschehen, das erst hinterher wahrgenommen, erkannt werden sollte, vielmehr immer ein Tun, das ein Wissen und ein Wissen, das ein Tun ist« [1]). »So müssen wir sagen, daß es keine Notwendigkeit des Tuns außerhalb des Erkennens gibt und keine Praxis jenseits der Theorie, weil das Tun Erkennen ist und das Erkennen Tun und jede Praxis Theorie, weil die Theorie als solche wesenhaft Praxis ist« [2]).

1) T. d. Sp. 202. 2) Pedagogia I. S. 78.

Digitized by Google

Hier ist einer der Punkte, in welchem Gentile grundsätzlich von Croce abweicht, was allgemein in bezug auf die Theorie der Geistesformen der Fall ist, die das Grundgerüste der Croceschen Philosophie ausmachen, eine Theorie (die Crocesche), die eben wesentlich auf der dialektischen Dualität (die allerdings auch bei Croce zugleich dialektische Einheit ist) von Theorie und Praxis beruht. Damit hängt auch Gentiles Ablehnung dessen zusammen, was bei Croce als »historische Lage« dem Denken wie dem Handeln gegenüber als Voraussetzung dient und zugleich die Getrenntheit wie Aufeinanderbezogenheit von Theorie und Praxis (wahrnehmungs = historischem Urteil und Wollung einer neuen Situation) bestimmt.

Die Identität von Wissen und Tun schließt, wie selbstverständlich, diejenige von W a h r h e i t und W e r t ein, die ja auch folgerichtig von Gentile behauptet, ja zu einem Angelpunkte seiner Philosophie gemacht wird. Darin sieht Gentile nicht einen Mangel, viel eher die Krönung des Aktualismus. »Es bedeutet dies die Wiedereroberung der Geistigkeit des Wahren, d. h. seiner Innerlichkeit und Freiheit, die seine S i t t l i c h k e i t ist«[1]).

Gentiles Aktualismus ist — als Wertlehre — ein Wertmonismus, der den Wertpluralismus als Unendlichkeit (Unbegrenztheit, Unbestimmbarkeit) der konkret geschichtlichen Werte mitfordert. W e r t ist die Einheit von (geistiger) Freiheit und Notwendigkeit, d. h. der Geist selber als Selbstverwirklichung, der als solcher ja, als absolute Notwendigkeit, absolute Freiheit ist (während Natur, als gänzlich Wertfreies Einheit von Notwendigkeit und Kontingenz ist; als Notwendigkeit des Verwirklichten, des Geschehenen, das nicht ungeschehen gemacht werden kann, keine echte eigentliche Notwendigkeit, sondern Kontingenz ist). Die radikale Immanenz des Aktualismus verträgt ebensowenig eine transzendente Wertwelt, wie eine transzendente Wirklichkeit. Ihm ist ja die platonische Ideenwelt, nicht minder wie das werthaft Ueberwirkliche bzw. Unwirkliche neuerer werttheoretischer Philosophien nicht minder Naturalismus wie die Atomistik oder die Monadenlehre. Dies zeigt eben vor allem die Unerschrockenheit (für die Gegner Leichtfertigkeit) der Konsequenz im Gentileschen Denken, daß es keinen anderen Wert anerkennen kann als den aktuell im dialektischen Ueberwindungsprozeß des aktuell Unwertigen verwirklichten Wert (absoluter Wertrelativismus, beschlossen im Solomomentanismus, der der Aktualismus ja ist). Die Prämissen können in der Tat zu keiner anderen Schlußfolgerung führen.

1) Logica I. 118, die Wertlehre behandelt Logica I. Cap. III, 6.

Digitized by Google

Die Aufhebung des Dualität von Intellekt und Wille, die im Sinne des Aktualismus liegt, hat selbstredend offenbar nichts gemein mit den monistischen Lösungen, welche das eine Moment dem abstrakt gedachten anderen opfern, weder also mit dem Intellektualismus Spinozas (und der Alten), der den Willen ganz auf Verstand zurückführt, noch mit dem Voluntarismus, der den Intellekt zum bloßen Werkzeug oder Anhängsel des einzig ursprünglich und wirklich seienden Willens macht (Schopenhauer, Pragmatisten). Die Dualität ist nicht beseitigt, sondern dem geistigen Akte einverleibt derart, daß keines der beiden Momente etwas von seiner Würde einbüßt. Der Aktualismus ist Intellektualismus und Voluntarismus in einem.

Wie theoretisch klärend und praktisch fruchtbar die Lösung ist, zeigt vor allem wohl die Entscheidung der pädagogischen Frage nach dem Verhältnis von Unterricht und Erziehung, welche zur Ablehnung sowohl der Herbartschen Auffassung vom erziehenden Unterricht wie der neueren, am Pragmatismus orientierten Reformtendenzen, welche die i. e. S. geistige Arbeit der technischen Handlung unterordnen, führt [1]).

C. Folgerungen für das Problem der sog. Geistesformen (Lebens- bzw. Kulturformen).

Das oben Gesagte hat man sich gegenwärtig zu halten, um Gentiles Theorie der Geistesformen bzw. seine Stellungnahme zum bezüglichen Problem, die zugleich nähere Bestimmung des dialektischen Wirklichkeitsprozesses ist, das schwierigste, dunkelste, fragwürdigste Kapitel in seiner Philosophie, zu verstehen. Wir haben hier das Aeußerste, was Gentile als Bestimmung der aktmäßig-subjekthaften Wesenheit des Geistes zu geben vermag und das vielleicht schon ein Zuviel an Bestimmung ist, um sich völlig mit den Voraussetzungen zu vertragen (das ist z. B. De Ruggieros Meinung) [2]).

Die Vielheit als abstrakte Vielheit (ohne Einheit) ist für Gentile immer Sache der Empirie, während Einheit des Mannigfaltigen, Synthesis, die aller Anlayse vorhergeht und auf alle Analyse folgt — nicht in zeitlichem Sinn — Attribut des Geistigen ist. Jedenfalls ist ihm eine Vielheit, die das Denken vorfindet, immer nur eine empirisch-abstrakte Vielheit und keine philosophische Angelegenheit, weßwegen Croces Theorie der Geistesformen, d. h. die Betrachtung von Praxis und Theorie, von Kunst und Wissenschaft (Philosophie), von ökonomischem und ethischem Verhalten

1) Sommario di Pedagogia I. C. IIIo.
2) La filosofia contemporanea, Vol. II. appendice.

Digitized by Google

als Unterschiedenheiten (distinti) in Gentiles Augen Naturalismus und hier speziell Psychologismus ist.

Zu dem Eigentümlichen des Croceschen Systems gehört in erster Linie die scharfe Trennung von Gegensatzdialektik (notwendiger Opposition und Zusammengehörigkeit von wahr und falsch, gut und böse, schön-häßlich, nützlich-nutzlos) und Unterschiedenheitsdialektik (Auseinanderfallen und Zusammengehörigkeit von nützlich und gut, von anschaulich-ästhetisch wahr und logisch-begrifflich wahr).

Gentile hingegen bleibt der Hegelschen Gegensatzdialektik treu und läßt die Croceschen Geistesformen, insofern er sie irgendwie anerkennt, aus der Gegensatzdialektik hervorgehen bzw. er identifiziert sie mit der Gegensatzdialektik.

Der Geist ist Einheit, aber konkrete; die abstrakte Nureinheit ohne Unterscheidungsmöglichkeiten wäre Objekt, nicht Subjekt. Konkrete Einheit ist Mannigfaltigkeit, aber keine zahlenmäßige, sondern rein qualitative, mannigfaltige Einheit, wesenhafte Einheit von wesenhaften Momenten, deren Unterscheidung nichts gemein hat mit der empirischen Unterscheidung, die auf Zählbares führt.

»Zweierlei Unterscheidungen gibt es: eine, die uns das Vielfache gibt, die Zahl, welche die Einheit aufhebt ... und eine andere, die uns die Einheit in ihrer inneren Entfaltung gibt, deren Elemente d r e i sind, wenn sie abstrakt genommen werden (aber nicht mehr als drei), und wenn konkret gefaßt, nicht drei, nicht zwei sind, sondern eine Dreieinigkeit (Monotrias). Sie muß notwendig eine Dreieinigkeit sein (als Entzweiung und Wiedervereinigung). Die »drei« ist folglich nicht Zahl, sondern qualitative Bestimmtheit der Entfaltung als Verneinung des unmittelbaren Seins, eine Dreieinigkeit, die die Form einer jeden geistigen Verwirklichung ist, unerachtet des bestimmten Inhaltes der Verwirklichung« [1]).

Die drei Momente sind: **Setzung des Subjekts, Setzung des Objekts, Setzung ihrer Synthese.** Diesen drei Momenten entsprechen drei absolute (nicht empirische, sondern wesenhaft notwendige und konkrete) Geistesformen: die K u n s t , die R e l i g i o n , die P h i l o s o p h i e. Diese Momente sind nur l o g i s c h unterscheidbar (nicht in re), da die Synthese ursprünglich ist, apriorische Synthese, und es ist ausgeschlossen daß sie in re transzendiert werden könne, um das reine Subjekt bzw. das reine Objekt zu bestimmen. Realiter ist nie eines dieser Momente für

1) Logica I. S. 116.

Digitized by Google

sich anzutreffen (und damit auch nicht eine der vorerwähnten Geistesformen für sich, d. h. außerhalb der Synthese).

Realiter voneinander getrennt, werden die Momente zueinander kontradiktorisch (sie sollen identisch und verschieden sein); ihr Widerspruch löst sich in der Einheit, d. h. in der Synthese auf. Das reine Subjekt, das nur Subjekt ist, kann auch nicht einmal Subjekt sein, wie das Objekt, das nur Objekt ist, nicht einmal Objekt sein kann. Die Kunst als nur Bewußtsein des Subjektes ist in sich widerspruchsvoll und fordert ihre Integration durch das religiöse Moment. Die Religion als nur Bewußtsein des Objektes ist ebenfalls für sich widerspruchsvoll und bedarf der Ergänzung durch die Kunst; und immer bedeutet ihre Integration Philosophie als Bewußtsein der Synthese, so daß die Philosophie die Endform ist, worin die beiden anderen aufgehoben werden, und so stellt die Philosophie die Wahrheit dar, d. h. die volle Aktualität des Geistes. Das will heißen: Konkret wirklich und folglich wahr ist die Kunst nur als Philosophie und so ebenfalls die Religion. »So wie die Realität Geist ist, ist der Geist ewig Philosophie; der ewige Akt ist Philosophie.« Aber die Philosophie (der Geist) ist nie ohne die beiden anderen Momente: keine Philosophie, die nicht zugleich Kunst (Subjektivität, Lyrik) und Religion (Objektivität). Eine jede geistige Schöpfung bietet die drei Seiten und kann in der dreifachen Hinsicht (als Kunst, als Religion, als Philosophie) beurteilt werden. Wie ersichtlich, kann Gentiles Position als der Croces darin überlegen erscheinen, daß sie das religiöse Moment nicht opfert und die Einseitigkeiten oder besser Ausschließlichkeiten, die der Croceschen Aesthetik vorgeworfen werden, vermeidet.

Als Form der Subjektivität, d. h. der unmittelbaren Individualität, d. h. der Persönlichkeit des Künstlers, ist alle Kunst (wie für Croce) Lyrik, reine Form. Wir dürfen bei ästhetisch-kritischer Einstellung im Kunstwerk nie was anderes sehen als das Lebensgefühl des Künstlers oder seiner Seele. Die Kunst ist Potenzierung des Selbstbewußtseins in seiner abstrakten Unmittelbarkeit, derart, daß es sich vom Bewußtsein (= Objektbewußtsein) loslöst und sich in das Traumland der Phantasie zurückzieht, indem es eine eigene Welt schafft, die auch dem gewöhnlichen Denken, das die reale Welt als nicht geisteserzeugt ansieht, wie nur subjektive Schöpfung erscheint« [1]). »Sie ist in der Tat wie eine sekundäre und intermittierende Schöpfung, durch die ursprüngliche und ständige möglich gemacht, mittels welcher der Geist sich selbst im absoluten Sinne setzt, indem er sich verräumlicht« [2]).

1) T. d. Sp. S. 190. 2) l. c.

Digitized by Google

Die Religion ist die Antithese der Kunst. Diese Verherrlichung des Subjekts, das sich den Fesseln des Wirklichen entwindet; jene Verherrlichung des Objekts, den Fesseln des Geistes enthoben. »Das Objekt, in seiner abstrakten Entgegensetzung zum Erkennen, ist das Reale, welches gerade das Erkennen von der Wirklichkeit ausschließt; es ist folglich eo ipso das Unerkennbare, dasjenige, was nur mystisch bejaht werden kann, durch unmittelbare Anschmiegung des Subjektes an das Objekt. Das Objekt in seiner absoluten Unerkennbarkeit duldet nicht nur nicht die Gemeinschaft des Subjektes, sondern nicht einmal die anderer Objekte. Wie aller Atomismus zum (materialistischen) Monismus, so drängt alles Religiöse notwendig zum Monotheismus. Gott, in rein religiöser Einstellung, kann nur als das absolut Unerkennbare, als das schlechthin Andere des Subjektes, mit dem keine Identifizierung möglich, sein« [1]). »In diesem Gefühl der Andersheit, der Entgegensetzung, der völligen Selbstaufgabe steckt die Wurzel des religiösen Erlebens, eines Erlebens, das ursprünglich, absolut und nicht zu unterdrücken ist, einfach, weil der Geist das bewußte Leben ist, das das Objekt mitumfaßt, und das Objekt, als Objekt, bindet unsere Subjektivität, reißt die ursprüngliche Selbstbewußtheit nieder und legt der schrankenlosen Willkür des empirischen Ichs ein Gesetz auf. Initium sapientiae timor domini« [2]).

Die Religion ist wesentlich Mystik, Selbstaufgabe, um das Objekt als das Absolute zu bejahen; und da das Objekt das ist, was es ist, gerät die Subjekthaftigkeit des religiösen Menschen in dieselbe Starrheit, die ihrem Objekte eignet. Die Religion ist notwendig dogmatisch und intolerant.

Die Philosophie befreit den Geist von der Endlichkeit des künstlerischen und von der Heteronomie des religiösen Bewußtseins, wodurch der Geist jene Unendlichkeit und Freiheit verwirklicht, die seine unendliche und freie Wesenheit sind.

Die Rolle der Philosophie im Gentileschen System des Geistes legt dar Abteilung E; hier haben wir noch die Stelle, welche die empirische (Tatsachen = Objekt) Wissenschaft darin einnimmt, eines Blickes zu würdigen.

Gentile der, im Gegensatz zu Croce, die Autonomie der Sonderwissenschaft vollauf anerkennt und die Wissenschaft i. e. S. scharf von der Philosophie trennt, ist einerseits geneigt, in derselben eine besondere Geistesform zu sehen, also ein Wesensmoment der geistigen Dialektik, anderseits aber sehr verlegen, wie er ihr einen Platz unter den drei dialektischen Momenten zuweisen könne. In einer Schrift vom Jahre 1909,

1) l. c. 2) l. c.

Digitized by Google

in der er, jedenfalls von Croce angeregt, zum erstenmal zum Problem der Geistesformen Stellung nimmt [1]), bringt er sie, zusammen mit der Kunst, bei der abstrakten Subjektivität unter, die konventionalistische und »als ob« Auffassung der empirischen und exakten Wissenschaft wörtlich nehmend und auf die Spitze treibend (Mathematik ebenso subjektiv-willkürliche Schöpfung wie ein Gedicht!). Aber schon die »Allgemeine Dialektik« (1912) vergeschwisterte die Wissenschaft mit der Religion, von der Erwägung aus, daß der Wissenschaft die Voraussetzung der selbständigen Existenz ihres Objektes, also die objektivistische Einstellung, wesenseigen sei; jede Wissenschaft qua Wissenschaft entdeckt ihren Gegenstand, schafft ihn nicht [2]).

Mit der rein gegenständlichen Einstellung der Wissenschaft, der zufolge sie »empirisch« ist, hängt ihre Fragmentarität und Besonderheit zusammen. Den Gegenstand als Geistesschöpfung erkennen ist eben allein Angelegenheit der Philosophie, welche das ganze Problem der Wirklichkeit stellt, während Wissenschaft es wesenhaft immer nur mit einem Besonderen zu tun hat. Jede Wissenschaft hat andere Wissenschaften neben sich und ist notwendig Sonderwissenschaft und daher unsystematisch. Die Partikularisierung ist ja nur möglich innert der Sphäre der Objektivitäten, der Natur im weitesten Sinne. Jede Wissenschaft ist Naturwissenschaft, auch die, welche geistige Tatsachen erforscht. Die Wissenschaft ist ferner dogmatisch, die Philosophie hingegen kritisch. Die Wissenschaft fußt auf zwei Voraussetzungen, die sie nicht beweisen kann: 1. daß ihr Objekt existiert; 2. daß der Empfindung, als ursprünglicher und wesentlicher Erkenntnis gegebenheit, ein Wert zukomme. Die Philosophie dagegen ist rationale, systematische, kritische Erkenntnis. Sie hat jedem Gegenstand seinen Wert im System des Realen zuzuweisen und sie gibt Rechenschaft nicht allein von der Existenz des Gegenstandes, sondern auch von der Wirklichkeit des Erkennens. Die Wissenschaft als besondere und asystematische ist, bezüglich Wirklichkeit, in der gleichen Stellung wie die Kunst, deren Wirklichkeit nur partikulär, subjektiv ist. Anderseits stellt die Wissenschaft den Geist, indem sie ihren Gegenstand schlechthin voraussetzt, vor eine Welt, deren Wirklichkeit die Wirklichkeit des Geistes negiert; weßwegen sie wesentlich agnostisch ist, bereit,

1) Le forme assolute dello Spirito, jetzt in »Il modernismo ed i rapporti fra la religione e la filosofia«, Bari 1921.

2) In der »teoria generale dello Spirito« (1916) wird dieses Schwanken zwischen der Subjektivität der Kunst und der Objektivität der Religion schließlich als solche zur Wesensbestimmung der Wissenschaft verwendet.

Digitized by Google

nicht nur ignoramus, sondern ignorabimus zu sagen, genau so wie die Religion gegenüber ihrem unerkennbaren und in seinem Geheimnis furchtbaren Gott. Die Wissenschaft vereinigt den Mangel an Objektivität und Universalität der Kunst mit dem Mangel an Subjektivität und Partikularität der Religion; ihre Erfüllung findet sie daher, wie jene, erst in der Philosophie als der synthetischen Einheit des Subjektiven und Objektiven, des Partikulären und Universellen und zwar als Geschichte der Wissenschaft und als Wissenschaftstheorie (Logik).

D. Der Irrtum und das Böse (Dialektik der Negativität)[1]).

Die genannten Formen oder Momente des Geistes in ihrer Abstraktheit (abstrakte Subjektivität und Partikularität, abstrakte Objektivität und Universalität) sind ein ewig zu Ueberwindendes; sie müssen negiert werden, damit der Geist in seiner Wirklichkeit sei; sie sind, als abstrakt, das Nichtseiende, das der Geist als Nichtseiendes erkennen muß, damit er sein Sein verwirkliche. Sie sind das dem Seienden immanente Nichtsein. Der Verwirklichungsprozeß ist ohne das negative Moment undenkbar; Letzteres ist aber eben immer nur Moment am Verwirklichungsprozeß, eine Setzung des Aktes, durch den und in dem die Verwirklichung erfolgt, und hat keine eigene selbständige Wirklichkeit, keine positive Existenz. Das negative Moment im Verwirklichungsprozesse und nichts Anderes sind die den Wertpositivitäten entgegenstehenden, nie aus der Wirklichkeit zu tilgenden Wertnegativitäten: der Irrtum (das Falsche), der Schmerz (das Uebel), das Böse usw. Sie sind ex-definitione das Nichtseinsollende, das zu Besiegende. Eine Welt vollkommen verwirklichten Seins würde sie nicht kennen, daher der theologische Gott sie ausschließt. Daß sie sind, bestätigt die Aktmäßigkeit des Wirklichen, da es eben Verwirklichungsprozeß ohne Endziel ist, weil in ihm jeder Moment Endziel ist. Unlust, Schmerz, Reue sind das Nichtsein und Bewußtsein des Nichtseins des Geistes, das den Geist zur Selbstverwirklichung antreibt, die Wirklichkeit nie zur Ruhe, die Tod wäre, kommen läßt. Leben aber, Selbstverwirklichung, Aktivität ist mit Lust, Glück identisch.

Das gleiche gilt für den logischen Irrtum und für das sittlich Böse. Ein Denkakt, der den Irrtum denkt, ist ein Widerspruch in sich selbst. Denken und die Wahrheit denken ist ein und dasselbe. Irrtum ist nur, was als solcher innert des Denkaktes erkannt wird und folglich durch die Wahrheit überwunden wird. Nichts ist Irrtum oder Wahrheit

1) Teoria generale dello Spirito C. XVI.

Digitized by Google

an sich. Außerhalb des aktuellen Denkens gibt es weder Wahrheit noch Irrtum. Irrtum ist nur dort, wo auch Wahrheit ist, er ist ein der Wahrheit notwendig immanentes Moment. Eine Wahrheit erkenne ich (d. h. ich denke) nur, indem ich eines Irrtums gewahr werde und so denselben als Irrtum loswerde. Ein jeder Denkakt ist Ausschluß eines anderen Denkaktes und ausgeschlossen wird das, was aktuell nicht gedacht werden kann. Irrtum ist das aktuell Undenkbare, was nicht mehr gedacht werden kann, nachdem es gedacht worden ist. Wahrheit ist der Gedanke, der ganz und gar unser aktueller Gedanke ist. »Nicht die Wahrheit, die passiv angenommen, geglaubt und für objektiv gehalten wird, ohne Saft, ohne Leben, unfruchtbar, nicht Nahrung, sondern Hindernis des Denkens und des geistigen Lebens überhaupt. Nicht jene Wahrheit Gottes, des Aristoteles, des Pythagoras oder des Lehrers, wer dieser auch sei, die kirchliches Dogma, Lehre einer Schule oder öffentliche Meinung, consensus gentium sein wird: Wahrheit, die schon da ist, am Horizonte bereits leuchtet und zwar allen, den Guten wie den Schlechten; sondern Wahrheit, die wir uns schaffen sollen, unsere Wahrheit, unser Leben, Blut von unserem Leben, Akt unseres Wesens, worin allein Freude und Genuß ist . . . Die Wahrheit, die wir lieben sollen, wenn wir denken wollen, ist jene Wahrheit, die aus dem Schoße unseres eigenen Denkens gezeugt werden muß«[1]). Der Irrtum ist der uns fremd gewordene Gedanke, der Gedanke, den andere denken und wir nicht mehr denken können. Der uns fremd gewordene Gedanke, das ist das für uns nur Gedachte, die Vergangenheit unseres Denkens, das, was dem Geiste nur noch ein Gegenüber ist, d. h. die Natur: n a t u r a s i v e e r r o r. Natur ist alles das, was das Denken überwinden soll, um konkretes Denken zu sein. Das Abstrakte, das Gedachte ist eben die Negation des Denkens, die cartesianische Ausdehnung, die Schranke, das, was das Denken nicht mehr durchdringen kann, weil es für es Erledigtes, Inaktuelles ist. Der Irrtum ist immer abstrakt, die Wahrheit immer konkret. Als absoluter Relativismus ist diese Lösung des Wahrheitsproblems überhaupt kein Relativismus, vielmehr die einzige mögliche absolute Abwehr allen Relativismus und Skeptizismus. Uneigentlich gesprochen, kann gewiß mein Irrtum die Wahrheit eines anderen sein, wie meine frühere Wahrheit mein jetziger Irrtum sein kann, aber das Subjekhafte kennt kein ego, dem ein alter gegenübersteht und kein »früher« als Gegensatz zu einem »später«. Im Akte oder Momente erschöpft sich ja alle Wirklichkeit.

Genau dasselbe gilt für das s i t t l i c h B ö s e , das überhaupt nicht

1) Logica II. Bd. S. 282.

Digitized by Google

vom logischen Irrtum — dialektisch betrachtet — verschieden sein kann, da der Intellekt selbst Wille und der Wille gewissermaßen die Konkretheit des Intellektes ist. Da die Wirklichkeit der Welt unsere Wirklichkeit ist, ist die Rationalität unseres Denkens das Gesetz unseres Seins (d. h. Seinsollens), d. h. unsere Pflicht. »Was ist denn unsere Pflicht anders als die Einheit des Gesetzes unseres Handelns mit dem Gesetze des Alls?«

Das sittlich Böse gehört ebenso notwendig zur Verwirklichung des Guten wie der Irrtum zum Besitze der Wahrheit; es ist nichts anderes als d a s , in dessen Ueberwindung das Gute, d. h. die Selbstverwirklichung besteht, d. h. die Natur in uns, das Erledigte, Mechanische, Erstarrte, Passive. Wenn der Geist Selbstverwirklichung ist (Entwicklung, Fortschritt), wenn der gute Wille Kampf, Eroberung ist, wird der Gedanke eines schuldlosen Ur- oder Endzustandes widersinnig. Ein vollendeter sittlicher Charakter, der das Gute mechanisch-natürlich täte und nicht mehr sündigen könnte, wäre die Negation des sittlichen Bewußtseins, die Negation jener Freiheit, die Kant für das Wesensgesetz des Geistes hielt. »Wahrhaft guter Mensch ist nicht der Schuldlose, der nie das Gesicht des Bösen sah, und auch nicht derjenige, der es schon sah, aber sich von ihm befreit hat, es vergessen hat und, geheiligt, keine Leidenschaften mehr kennt, die ihn verlocken und ihm auf seinem Wege Hindernisse legen, so daß er fast nicht mehr schreitet, sondern hinabgleitet, so als ob ihn der Abhang selbst trüge; vielmehr (ist wahrhaft guter Mensch) jener, der sein Leben schafft und darin seine Freiheit, seinen Wert, seine Kraft betätigt, stetsfort den Feind niederzwingend, der ihm den Weg sperrt und ihn die Mühe des Weges fühlen läßt. Wo jede Schwierigkeit überwunden und der Geist ausruht, da schläft er ein oder verliert an Kraft und unterbricht jenes Werk, worin die Wirklichkeit des Guten besteht. »Im Leben des Geistes ist jeder Halt Schuld«[1].

»Nicht also Irrtum u n d Wahrheit, sondern Irrtum in der Wahrheit, als Stoff, den sie in ihre Form auflöst; nicht gut u n d Böse, sondern das Böse, wovon sich das Gute nährt, das Gute (d. h. der Geist) in seiner reinen Formhaftigkeit«[2].

Das gnoseologische und metaphysische Problem der Natur, wie das der Vergangenheit, in historischem Betracht, ist mit dem Problem des Uebels, des Irrtums, des Bösen identisch. Es sind diese alle nur verschiedene Bezeichnungen für das negative Moment in der Dialektik des Geistes,

1) Discorsi di Religione S. 126—127.

2) T. d. Sp. S. 212.

Digitized by Google

desjenigen negativen Moments, ohne das auch das positive, d. h. der Geist, die Wirklichkeit, nicht sein könnte, die Selbstentfremdung, um zu sich selbst zu kommen, die ewige Vergangenheit unserer ewigen Gegenwart, die eherne Notwendigkeit des Vergangenen in der absoluten Freiheit der Gegenwart [1]). »Der Geist wird immer, weil er nie ist; jeder Geistesakt ist ein Akt absoluter Wahrheit in seiner Relativität, absolut in seinem historischen Moment, so daß die nachfolgende Korrektur nicht die Vernichtung des schon Gedachten ist, sondern dessen Ergänzung und Fortsetzung« [2]).

Die Gentilesche Irrtumslehre (und allgemein dessen Auffassung der Negativität) bedeutet eine der grundsätzlichen Abweichungen von Croce. Dieser nämlich vertritt, in bezug auf den logischen Irrtum, die Ansicht von dessen ausschließlich praktischem (ökonomischem) Ursprunge. Mit Gentile geht er darin einig, daß das Denken (die theoretische Tätigkeit) als solches nicht irren könne. Irrtum entsteht, wenn praktische Rücksichten die Ueberhand gewinnen und sich das Denken dienstbar machen. Das falsche Denken ist, in der Sprache der empirischen Psychologie ausgedrückt, das autistische Denken Bleulers, allgemein das wunschgeleitete, affektbestimmte Denken. Das negative Moment ist ferner für Croce, außerhalb des Zusammenhanges, in dem es negativ ist, positiv, d. h. selbst wirklich, aber, da alles Wirkliche positivwertig ist, ein anderer positiver Wert als der in der Tätigkeit verwirklicht werden sollte, für die es negatives Moment ist. Das logisch Falsche, das künstlerisch Häßliche sind zumeist wohl Lust-, Bequemlichkeits-, Nützlichkeitswerte, d. h. positiv-ökonomische Werte. Alle Verwirklichung bringt Positives hervor, nicht aber immer das Positive, nach dem die bezügliche Tätigkeit strebt oder streben sollte.

E. Konkretheit der Philosophie. Identifizierung von Philosophie und Geschichte der Philosophie; von Philosophie und Geschichte; von Philosophie und Leben.

Im Vorausgegangenen ist in aller Durchsichtigkeit die Folgerung bereits enthalten (die wichtigste unter allen, die Kerneinsicht überhaupt, der Schlüssel des ganzen Systems), daß Philosophie, als adäquate Wirklichkeitserkenntnis, nicht so sehr Theorie der Wirklichkeit ist, als die Wirklichkeit selbst, d. h. Theorie der Wirklichkeit insofern als dieselbe Wirklichkeit, wovon sie die Theorie ist (Selbstbewußtsein des Bewußtseins). Gentile und seine Anhänger verwahren sich — den Kritikern gegenüber — immer mit Recht dawider, daß im aktualistischen Idealis-

1) T. d. Sp. S. 215. 2) Riforma d. D. h. S. 135.

Digitized by Google

mus, den sie mit keiner anderen historischen Form des Idealismus verwechselt wissen wollen, nur eine neue Deutung vorgegebener Wirklichkeit gesehen werde; eine Deutung der Wirklichkeit, die zur Wirklichkeit, sei diese physisch oder geistig-historisch, hinzukomme. Gemäß seinen Voraussetzungen, die auch für ihn selbst als Erkenntnis gelten, will der Aktualismus bewußt selber Hervorbringung neuer Wirklichkeit sein, d. h. streng aktualistisch aufgefaßt sein: »Nicht künstliches Denkprodukt des Intellekts, sondern werktätige Schöpfung des Menschen in seiner Ganzheit«[1]), also nicht nur Theorie des geistigen Lebens, sondern selbst solches Leben. Dessen Bekenner sind alle in der Tat von starkem Bestreben geleitet, ihre Philosophie als Leben (in der Gemeinschaft, durch Eingreifen in den nationalen und menschheitlichen Kulturgestaltungsprozeß) zu verwirklichen.

Entwickelt man den prinzipiellen Gehalt dieser Grundeinsicht, so ergeben sich weitere Folgerungen von ebenso fundamentaler Bedeutung.

Die Philosophie (entgegen Hegel und Croce) ist nicht eine Form des Geistes neben anderen oder über den anderen, denn der Geist ist, wie er sich auch verwirkliche, immer wesenhaft Philosophie, d. h. Einheit von Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis. Auch die Kunst ist in ihrer aktuellen Wirklichkeit Philosophie, die Philosophie des Künstlers als identisch mit jener Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis, die das Kunstwerk ist; auch die Religion und die Wissenschaft sind, aktuell betrachtet, im religiös erlebenden Menschen, sogar im Mystiker, in dem die Natur erforschenden Geiste, Philosophie. Nur dann, wenn sie nicht mehr in ihrer Aktualität erlebt, sondern von höherer Warte aus als Geschehenes (factum) in einem Reflexionsakte betrachtet werden (seitens des Kritikers, Erkenntnistheoretikers, Religionsphilosophen, Historiographen), erscheinen sie als Kunst, als Religion, als Wissenschaft und als solche der Philosophie als von ihr gesonderte Formen gegenübergestellt.

Der ganze Werdeprozeß des Gentileschen Denkens besteht in einer fortschreitenden Vertiefung des Philosophiebegriffes. Ein erster Schritt auf das vorerwähnte Endergebnis hin war bei ihm die Einsicht in die dialektische oder zirkuläre Einheit von Philosophie und Geschichte der Philosophie (die philosophische Erkenntnis fällt mit ihrem Werden zusammen, ist das Werden der philosophischen Erkenntnis)[2]).

Diese Einheit ist nicht nur a parte objecti, sondern auch a parte subjecti zu verstehen, d. h. nicht nur als Einheit der Philosophie an sich

1) Riforma d. D. h. S. 120.

2) Siehe Riforma d. D. h. II. Cap. II und III.

Digitized by Google

mit ihrem geschichtlichen Verlauf, sondern auch als Einheit der Philosophie, als Werk und persönlicher Erwerb eines jeden einzelnen Philosophen mit der philosophischen Historiographie oder Rekonstruktion, die ein jeder Historiker vom historischen Verlauf vollzieht. Falsch sind in ihrer Einseitigkeit die Ansicht, wonach die Philosophie, als System, die Geschichte der Philosophie voraussetzt, und die Ansicht, wonach, umgekehrt, die Geschichte der Philosophie ein System voraussetzt. Das Verhältnis ist ein kreisförmiges (nicht circulus vitiosus, sondern circulus solidus). »Es gibt keine Philosophie, als System, die etwas anderes sein könnte als Abschluß eines historischen Prozesses und folglich selbst ein Moment der Geschichte: und es gibt keinen historischen Prozeß oder Moment, der nicht Konstruktion (Systematisierung) einer Philosophie wäre. Auch die Ingegensatzstellung von philologischer und logischer Auffassung der Philosophiegeschichte ist falsch. Die Geschichte der Philosophie, die Philosophie ist, muß zugleich philologisch, deterministisch, objektiv und anderseits logisch, spekulativ und teleologisch sein [1]).

Die Tatsachen der Philosophiegeschichte sind alle Glieder einer Kette, die man nicht brechen kann und die in ihrer Totalität, im Denken des sie rekonstruierenden Philosophen, ein einziger Gedanke ist, der sich selbst gliedert, sich selbst beweist, d. h. sich verwirklicht im konkreten Prozeß dieser seiner Gliederungen. D e n k e t die Inhalte der Philosophie in ihrer Vergangenheit und sie werden nichts anders sein können als der Akt, der ewige Akt eurer Philosophie, der nicht in der Vergangenheit ist, noch in einer Gegenwart, die bald Vergangenheit sein wird, da er das Leben ist, die Wirklichkeit eueres Denkens, Ausstrahlungspunkt einer jeden Zeit, der vergangenen wie der zukünftigen« [2]). »Das philosophische System als historischer Moment, der zugleich logisches Moment der werdenden Wahrheit ist, ist zu betrachten als Synthesis a priori, wovon die historischen Tatsachen die Materie, das philosophische Prinzip die Form ist« [3]). Keine Geschichte der Philosophie möglich also ohne eine Philosophie, die ihr gewissermaßen vorausgeht und ihr das Bestimmungs- und Auswahlprinzip liefert; keine systematische Philosophie, die nicht zugleich den historischen Werdeprozeß des philosophischen Denkens nachdenkt, und sich so dem Prozeß einordnet.

Dieser erste Schritt zieht aber, zufolge der Voraussetzungen, noch den zweiten wichtigeren und radikaleren nach sich: d i e I d e n t i f i z i e-

1) l. c. S. 141 f.
2) Teoria dello Spirito S. 183.
3) Riforma d. D. h. S. 152.

Digitized by Google

rung von Philosophie und Geschichte überhaupt. Diesbezüglich treffen Croce und Gentile wieder zusammen, wenn auch ihre Auffassungen von der Einheit von Philosophie und Geschichte nicht völlig dasselbe besagen und, vor allem, anders begründet sind.

Gentile verficht die Thesis, daß es außerhalb der Geschichte der Philosophie oder der Philosophie als Geschichte keine Geschichte geben kann, folglich daß alle Geschichte notwendig Geschichte der Philosophie sein müsse.

Dieses Prinzip fordert seinerseits die Identität von zeitlicher und ewiger = idealer Geschichte, d. h., genau wie bei Croce, die Ablehnung des Geschichtspositivismus einerseits und aller Philosophie der Geschichte, die neben oder über der eigentlichen Geschichte steht, anderseits.

Identität von Philosophie und Geschichte der Philosophie bedeutet an sich schon die klarste, die typische Form der Aufhebung der zeitlichen Geschichte in der ewigen, d. h. der geistigen Tatsachen im geistigen Begriff oder Akte, d. h. die streng subjekthafte (aktmäßige) Auffassung der Wirklichkeit. Gentile, wie auch Croce, folgern in aller Konsequenz, genau so wie Hugo Münsterberg, aus der nicht objektivierbaren Wesenheit des Geistigen die Unzeitlichkeit (Ueberzeitlichkeit, Ewigkeit) der Geschichte in ihrer Eigenwirklichkeit. Die Zeit ist je für Gentile nicht minder wie der Raum, von dem sie überhaupt nicht trennbar ist, Form nur des Gedachten, Objektivitätskategorie, Ergebnis des immanenten Vermannigfaltigungsprozesses des Geistes. Das geistige Geschehen (als Geschehendes, Aktuelles) hat mit Zeit nichts zu tun, ist jenseits oder besser diesseits aller Zeitlichkeit. Der Geist ist ewig Gegenwart, aber nicht in zeitlichem Sinne, sondern eine Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft in sich schließt. Vergangenheit existiert konkret nur als Setzung des gegenwärtigen Geistesaktes innerhalb seiner selbst, Setzung desjenigen, das er aktuell denkt. Davon gelöst und verselbständigt ist sie, wie alle verselbständigte Objektivität, ein Abstraktum (Nichtseiendes).

Die zeitliche Geschichte, als vergangenes zeiterfüllendes Geschehen, ist, wie die vom Geiste getrennte Natur, ein Schattengebilde; konkret ist sie nur im Geiste desjenigen, der sie als ewige Geschichte denkt (d. h. einfach konkret denkt).

Die Grundantinomie der Geschichte, als Geschichtschreibung, die darin liegt, daß sie zugleich ewige (überzeitliche) und zeiterfüllende Geschichte ist, ist eine Folge der Dialektik des Geistes, deretwegen das Denken zwischen dem Geiste als Akt (Subjekt) und dem Geiste als geistiger Tatsache (factum) hin und her schwankt.

Digitized by Google

Der Mensch bietet insofern immer zwei Gesichter: »wir können ihn nicht verstehen außerhalb seiner Geschichte, in der er seine Wesenheit verwirklicht; aber in der Geschichte kann er uns nichts von sich offenbaren, das jenen Wert hätte, demzufolge seine Wesenheit aufgefaßt wird als sich in der Geschichte offenbarend«[1]). Nur der Mensch als Subjekt ist für uns Mensch, der Mensch, mit dem wir Gemeinschaft bilden und der unser Nächster ist, gleichviel, ob er unser Zeitgenosse ist oder nicht. »Ein jeder historische Mensch entzweit sich für unsere Betrachtung; er spaltet sich in den Menschen, mit dem wir völlig eins werden, wenn wir sein Werk (eine Dichtung, ein philosophisches System) in uns selbst verwirklichen, indem wir es verstehend nachschaffen und so allein ihn als Geist, d. h. als Persönlichkeit erkennen, bewerten, beurteilen und, außerdem, in den Menschen als Objekt unter Objekten, der zu einer bestimmten Zeit geboren und gestorben ist, dessen Lebensschicksal wir nacherzählen können mit der Gleichgültigkeit, mit welcher der Naturforscher Objekte beschreibt, den Menschen, der in all seinem Tun und Denken von allerlei Zeitumständen bedingt ist, wie ein jedes Naturobjekt überhaupt; in einen Menschen also einerseits, der, als Geist, unbedingt, Bedingung aller Bedingtheit ist, Akt, der die Zeit und alles Zeitliche setzt und anderseits in einen Menschen, der selbst eine durch seine Antezedentien bedingte Realität ist; einen, der Gegenstand der ästhetischen und philosophischen Kritik ist und einen, der nur Objekt historischer Kritik ist, als Tatsache, die nur in Beziehung zu ihren Bedingungen begreiflich ist.

Also: der vergeschichtlichte Geist wandelt sich in eine Naturgegenständlichkeit um; wenn er hingegen in seiner geistigen Werthaftigkeit erhalten wird, entzieht der Geist sich der zeitlichen Geschichte und setzt sich in seiner ewigen Idealität.

Die Antinomie löst sich nicht durch Opferung eines der beiden Glieder, des Zeitlichen (Platonismus) oder des Ewigen (Protagorismus). Sie fordert Plato und Protagoras mit ihrem Gegensatz. Wie löst sie sich? Wie alle anderen, indem man den Geist, die geistige Wirklichkeit, die Welt der Geschichte vom Abstrakten ins Konkrete übersetzt und bedenkt: daß die aktuell erkannte Wirklichkeit nicht verschieden ist vom Subjekt, das sie erkennt. Dante kennen heißt sein Werk kennen, das seine Selbstverwirklichung als seine Wirklichkeit ist. Die Göttliche Komödie kennen heißt nicht nur das Buch lesen, sondern das lesen, was Dante gelesen, überhaupt Dantes

1) T. d. Sp. S. 17.

Digitized by Google

Leben so gut wie es geht in uns nacherleben, denn auch die Dichtung und die Antezedentien der Dichtung sind nur in der Abstraktion trennbar voneinander. Wir müssen die abstrakte Ewigkeit (Plato) und die abstrakte Zeitlichkeit (Protagoras) aufgeben; dann erst gelangen wir zur konkreten Ewigkeit, welche zugleich die konkrete Zeitlichkeit ist (die Zeitlichkeit als Moment des Denkaktes). »Wohl kann ich in empirischer Betrachtung meine Gegenwart von meiner Vergangenheit trennen und jene durch diese bedingt denken; aber so abstrahiere ich von meinem wahren Selbst, dem Gegenwart und Vergangenheit zugleich gegenwärtig sind in jener Dualität, die ihr Bedingungsverhältnis begreifbar macht, während das wahre Ich den beiden zeitlich auseinandergehaltenen Ichen innewohnend, die Wurzel dieser wie aller Bedingtheit überhaupt ist« [1]).

Der historische Prozeß ist nicht zeitlich, er betrifft nicht das Objekt, welches seinem Wesen nach immer statisch ist (simultanes Außer- und Nebeneinander), er ist das Subjekt selbst in seiner ewigen Aktualität, er ist der dialektische Prozeß als Einheit von Vereinheitlichung und Vermannigfaltigung. Konkrete Ewigkeit hat nicht die Zeit außer sich, vielmehr in sich.

Zu demselben Ergebnis gelangt Gentile auf einem anderen Wege, anknüpfend an ein fundamentales Problem der Philosophie aller Zeiten, das Problem, das wie kein anderes den Kern des philosophischen Denkens in seinem Werden trifft, das Universalienproblem, besser das Problem des principium individuationis als der Einheit des Universellen (Ewigen) und des Individuellen (Zeitlichen) oder, was im Grunde dasselbe bedeutet, das Problem von Form und Stoff.

Alle die Lösungsversuche von Plato oder gar Parmenides durch den mittelalterlichen Universalienstreit hindurch bis zu Hegel und dem gegenwärtigen Pragmatismus, die Gentile in einem prachtvollen Ueberblick vor uns entrollt [2]), mußten scheitern, weil sie das Universale (die Idee oder Form) wie das Individuum in der Sphäre der Objektivitäten suchten, anstatt deren notwendiges Zusammenfallen im aktuellen Denkprozeß einzusehen. »Einander entgegengesetzt, sind das Universale und das Individuum zwei Abstraktionen; alle bisherige Lösungsbemühung hat die Glieder, zwischen welchen sich das Denken bewegt (Individuum, das unter die Kategorien zu subsumieren ist, und Kategorie, die das Indi-

1) T. d. Sp. S. 176.
2) Teoria dello Spirito Cap. VII—XVI.

Digitized by Google

viduum durchdringen soll) ergründen wollen, ohne das Denken selbst in Rechnung zu ziehen, dem die Glieder innewohnen« [1]).

»Vom Universalen, das denkbar ist, aber nicht aktuell gedacht wird, und vom Individuum, das anschaubar ist, aber nicht angeschaut wird, weg, müssen wir zur Konkretheit des aktuellen Denkens zurückkehren, das Einheit von Universalität und Partikularität, von Begriff und Anschauung ist« (l. c.). So wird wohl das widerspruchsfreie Positive (das konkret und individuell wirkliche und erkannte), zu erreichen sein, welches ist: »Verwirklichung jener Wirklichkeit, wovon die Idee Prinzip ist« (l. c. 85). »Denket faktisch das Individuum, und ihr werdet es universalisieren; denket das Universale, und ihr werdet es individuieren. Der konkrete Denkakt verwirklicht das Universelle (die Idee) als das absolut einzige Individuum, dessen Wirklichkeit derselbe Akt der Selbstverwirklichung ist.« »Der Denkakt, wodurch ich bin, setzt mich als Individuum universaliter, wie er im allgemeinen einen jeden Gedanken, d. h. jede Wahrheit, universaliter setzt« (l. c.).

So wird mit der Lösung der Frage nach dem Individuationsprinzip auch die vexata quaestio zwischen Nominalismus und Realismus entschieden und zwar so, daß die Nominalisten wie die Realisten mehr Recht bekommen, als sie selbst ahnen können; denn das Universale, dessen Realität die Realisten behaupten, ist nicht nur real, sondern die einzige Wirklichkeit, und das Individuum, welches die Nominalisten für d i e Realität halten, ist nicht nur real, sondern so real, daß es außerhalb desselben überhaupt nichts gibt, weder als Name, abstraktes Schema noch willkürliche Vereinfachung« [2]), ein Universelles und ein Individuelles allerdings, die nicht vom Denken vorausgesetzt, sondern vom Denken aktuell gesetzt werden im Akte, durch den das Denken selbst erst Denken ist« (l. c.). »Dieselbe Welt der platonischen Ideen, jenes Begriffssystem, aus dem Spinozas Ethik besteht, jene Welt der Möglichen, auf die die abstrakteste und intellektualistischste aller Philosophien (Wolf) hinzielte, was sind sie anders, wenn wir die Rückübersetzung in das konkrete Denken vornehmen, als bestimmte historische Philosophien, individuelle Gedanken, d. h. Wirklichkeiten, die sich einmal verwirklicht haben, oder vielmehr Wirklichkeiten, die sich in unserem eigenen Denken so weit verwirklichen, als wir sie denken können? Immer ist es das cogitare, das sich in einem bestimmten Sein verwirklicht, das absolut einzig ist, d. h. nicht eines unter Vielen, sondern eins als Alles, U n-endlich-« (l. c.).

1) T. d. Sp. S. 81. 2) T. d. Sp. S. 87.

Digitized by Google

Daraus folgt einleuchtenderweise die Bedeutungsleerheit, also Nichtigkeit, aller jener sog. Universalien, Zielscheibe der Nominalisten, welche als Namen, Regeln, Gesetze ein von der konkreten Individualität des Wirklichen unabhängiges Dasein führen sollten. Gentiles Philosophie ist ein einziger Kampf gegen diese vor allem in der überlieferten Schulpädagogik ihr Wesen treibenden Ausgeburten eines verknöcherten Intellektualismus (gegen das Wort, das nicht einmaliges unwiederholbares Moment eines schöpferischen Denk = Erlebnisaktes, die Regel, die nicht mit dem konkreten Einzelfall identisch, die Norm, die nicht Eigengesetz der konkreten Einzelhandlung), ein Kampf für die Konkretheit (Aufrichtigkeit = Wahrheit), die Einheit von Hülle und Kern ist, und gegen alle wirklichkeitsfremden, lebenserstickenden Formalismus. »Ein jedes Kunstwerk hat eine eigene Poetik, ein jedes (gesprochene) Wort seine eigene Grammatik« [1]).

Die Einheit von Universellem und Individuellem im konkret-aktualen Denkakt, das ist nun aber zugleich die Lösung der Antinomie der Geschichte, indem sie Einheit des Ewigen und des Zeitlichen ist.

Um diese Einheit zu erfassen, muß aber die Ansicht völlig aufgegeben werden, daß Geschichte Geschichte des Vergangenen sei und folglich daß die res gestae Voraussetzung und Antezedens der historia rerum gestarum sei. Die Dualität von Erkenntnisprozeß und zu erkennender Materie wäre ja damit wiederhergestellt und auf solchem Boden gäbe es nur eine naturwissenschaftliche Geschichtsschreibung, wie sie der Positivismus folgerichtig forderte. »Die Geschichte ist Geschichte nur, insofern sie das Denken des Historikers ist«. Der Prozeß der Geschichtschreibung ist der reale geschichtliche Wirklichkeitsprozeß. Auch Groce verficht, von ähnlichen Erwägungen aus, die Theorie, daß alle Geschichte zeitgenössische Geschichte ist und, zudem, daß alle Geschichte, auch die einer Stadt, ja einer Familie, einer Sitte, einer Kunst usw. Universalgeschichte ist. Gentile schreckt nicht vor der äußersten durchaus folgerichtigen Konsequenz zurück: alle Geschichte ist Geschichte des Geschichtschreibers. »Geschichte ist nicht Geschichte dessen, was tot ist und folglich aus dem Geiste, der die Unsterblichkeit selbst ist, herausfällt. Die göttliche Komödie, deren Lektüre uns erhebt, ist nicht die, welche vor 7 Jahrhunderten geschrieben wurde, sondern diejenige, die wir selbst dichten, indem wir sie lesen. »Mit Recht ist alle Geschichte für zeitgenössische Geschichte erklärt worden, Geschichte einer

1) T. d. Sp. S. 88.

Digitized by Google

Gegenwart, in der nicht die Vergangenheit wieder auflebt, vielmehr worin die Gegenwart selbst lebt mit ihrer Sehnsucht, ihren Leidenschaften, ihrer Geistesarbeit; mit Recht, da es keine Geschichte geben kann, die nicht Darstellung ja Erzeugung der Geistesart des Historikers wäre. Die Vergangenheit, die in die Geschichte eingeht, ist die Vergangenheit, die in der Gegenwart weiterlebt, ist die Gegenwart selbst. Aktuell ist für den Geist nur die Gegenwart, d. h. seine Aktualität; diese seine Gegenwart ist aber nicht zu verwechseln mit jener Gegenwart, die man, indem die abstrakten Bestandteile der Erfahrung zerlegt und wieder zusammengestellt werden, zwischen Vergangenheit und Zukunft als Durchgangspunkt einschiebt und die selbst Zeitteil ist; die wahre Gegenwart ist außerzeitlich, ewig und birgt in ihrem Schoße als Inhalt alle Zeiten mit ihrer falschen Unendlichkeit und falschen Ewigkeit. Der Erfahrungsprozeß (der geschichtliche Prozeß) in seiner Aktualität ist ein ewiger Prozeß« [1]).

Wie unterscheiden sich dann, wird man entgegnen, Geschichte als Wissenschaft und Dichtung (also Wahrheit und Dichtung) in der Geschichte? Geschichte und ein historischer Roman? Wie Wacherlebnis und Traum, antwortet Gentile: »Auf Grund jenes Kriteriums, das — innerhalb des Denkzusammenhanges — Phantasie und Wirklichkeit sondert.« Keine Philosophie hat mehr Respekt als diese vor der recht verstandenen geschichtlichen Sachlichkeit; ihr Hauptgrundsatz ist ja, daß die wahre Philosophie Geschichte ist und, wenn Positivismus, d. h. Tatsächlichkeitsstandpunkt, die Lehre heißt, welche die Tatsächlichkeit und Bestimmtheit der historischen Ereignisse als Wesensform des Absoluten betrachtet, so ist kein Positivismus je so positiv gewesen, wie dieser Idealismus der reinen Erfahrung. Aber, um ohne Zweideutigkeiten den Begriff der Geschichte zu handhaben, muß dieser Begriff kritisch herausgearbeitet worden sein.« »Die Wirklichkeit ist die Erfahrung in ihrer immanenten Bewußtheit und das ist die Geschichte, einzige denkbare Wirklichkeit und einzige Wissenschaft insofern als Bewußtsein ihrer selbst« [2]).

Dieser Selbstaufbau der Erfahrung, dieses konkrete System der Persönlichkeit, das ist die Welt, ist also in einem Geschichte (als Wirklichkeit und als Wissenschaft), Philosophie und Philosophiegeschichte. Alle Geschichte ist Philosophiegeschichte, oder die Philosophiegeschichte das ganze der Geschichte. Wie steht es dann mit den Sondergeschichten:

1) Riforma d. D. h. S. 270 (L'esperienza pura e la realtà storica).
2) l. c. S. 272.

Digitized by Google

der politischen, der Kunstgeschichte, der Kulturgeschichte, Religionsgeschichte, Wirtschaftsgeschichte?

Das Wesen der Kunst schließt die Möglichkeit einer Kunstgeschichte aus. Die Kunst als solche qua Kunst in ihrer Vereinseitigung hat keine Geschichte. Ein jedes Kunstwerk ist eine in sich geschlossene Individualität, eine abstrakte Subjektivität und die vielen aufeinanderfolgenden empirisch zu unterscheidenden Kunstwerke und Künstler stehen atomistisch nebeneinander. Jeder Dichter löst sein Problem außerhalb eines jeden Zusammenhanges mit Vorgängern und Zeitgenossen. Ja noch mehr, derselbe Künstler löst nacheinander gesonderte Probleme, auch die Werke eines und desselben Künstlers sind abgeschlossene, miteinander unvergleichliche Welten. Kunstgeschichte gibt es allerdings dem Namen nach, aber wenn sie mehr ist als Galerie oder Museum, wenn sie innere Zusammenhänge herstellt, ist sie weiter nichts als Geschichte des Geistes in seiner Konkretheit, »aus der die Kunst wie die Blüte vom Baum hervorbricht«. In ihren rein ästhetischen Wertungen muß die Kunstgeschichte notwendig den historischen Faden brechen, und wo sie den Faden wieder knüpft, hört sie auf, ästhetische Wertung zu sein und gründet die Wertung in der allgemeinen Dialektik der Geschichte, welche Setzung des ewigen Wertes des Geistes als Urheber der Geschichte ist. Kurz, wo man auf die Kunst blickt, sieht man die Geschichte nicht; wo man auf die Geschichte blickt, sieht man die Kunst nicht mehr« [1]).

Die wahre Geschichte der Kunst ist die Philosophiegeschichte als Geistesgeschichte.

Dasselbe gilt für die Religion. Sie kennt ebensowenig wie die Kunst einen Fortschritt, eine Entwicklung (als religiöse Einstellung). In seiner Religiosität ist der Geist unbeweglich, jede religiöse Position ist starr; der Geist bewegt sich nur, indem er, seiner Autonomie eingedenk, das religiöse Moment überwindet und es in die Philosophie aufnimmt. Die Religionsgeschichte ist entweder rationalistisch: dann vernichtet sie den immanenten religiösen Wert einer jeden Religion, da eine jede nur sich selbst als Religion anerkennen kann, und wird Geistesgeschichte also Philosophie; oder sie bewahrt den spezifischen Wert des Religiösen, dann findet sie aber keine historische Materie mehr, da von Werden, Entfaltung, Fortschritt nicht mehr die Rede sein kann [2]).

Aber auch die Wissenschaft stricto sensu als unterschieden von der Philosophie hat keine Entwicklung, weil sie eine im voraus vollendete

1) T. d. Sp. S. 192. 2) T. d. Sp. 193—194.

Digitized by Google

Wahrheit voraussetzt, der man sich nicht gradweise annähern kann, in die vielmehr nur mit einem Sprung zu gelangen ist (daher die Wissenschaft durch Entdeckungen und Intuitionen fortschreitet).

Eine Geschichte als Selbstentfaltung der Wissenschaft ist ebensowenig möglich als eine Dialektik der ewig-starren platonischen Ideen. Da die zu erkennende Wirklichkeit eine vorbestimmte ist, ist sie entweder erkannt oder nicht erkannt. Diesseits der unabänderlich gesetzten Wahrheit ist nur der Irrtum und zwischen Wahrheit und Irrtum der Abgrund. Eine Geschichte der Wissenschaft macht übrigens schon der Umstand unmöglich, daß es nur Wissenschaf t e n gibt, keine Wissenschaft und zwar Wissenschaften, die keine notwendigen Beziehungen zueinander haben. Die Idee einer einheitlichen Universalwissenschaft ist positivistischer Aberglaube.

Wissenschaftsgeschichte ist aber wohl möglich und gefordert als Entfaltung der einer jeden Wissenschaft immanenten philosophischen Begriffe, d. h. als Betrachtung der Wissenschaft als Selbstentfaltung des Geistes, als die Dialektik des Geistes, welche auch die wissenschaftlichen Probleme stellt und löst; nicht also als objektivierende Bestimmung des Realen, sondern als der Prozeß des Denkens, das sich als Denken der Natur, d. h. als empirische Philosophie verwirklicht [1]).

Dementsprechend kann es auch keine Geschichte des Lebens als Wille, Tat, Praxis, also als Staats-Rechts-Wirtschafts-Sittengeschichte geben, weil der Wille abseits des Intellekts, die Praxis, die nicht Theorie ist, nur Natur und folglich geschichtslos sein kann. Allein die Verbindung von Tun und Erkennen im Akte, welcher Selbstverwirklichung als Selbsterkenntnis, d. h. Philosophie ist, ist Geschichte.

Eigentlich gesprochen gibt es Geschichte also nur als Philosophiegeschichte, die Philosophie ist. Kunst, Religion, Wissenschaft, Politik, Recht, Sitte geschichtlich betrachten heißt sie in den dialektischen Gesamtentfaltungsprozeß des Geistes einfügen, d. h. diesen, der einzig konkret und real ist, in sich verwirklichen. Das ganze Geistesleben ist ein Höhersteigen in der Entwicklung der Philosophie, ein wachsendes Hinstreben zum Ziel aller Philosophie: h ö c h s t e U n i v e r s a l i t ä t b e i h ö c h s t e r K o n k r e t h e i t. Philosophie und Leben in seiner Konkretheit und Integralität sind ein und dasselbe. Solche Philosophie, solches Leben: Leben, das nicht ist, sondern sich bewußt verwirklicht, das mit dem biologischen Begriff »Leben« nichts gemein hat. So viel an Philosophie, als das Leben (der Wille, die Tat) davon verwirklicht.

1) T. d. Sp. S. 198—199.

Digitized by Google

Der aktualistische Idealismus ist die entschiedenste Verurteilung jener Philosophie, die über den Köpfen der ihr Alltagsleben lebenden Menschen thront, scheu oder verächtlich den Blick vom Getriebe des Alltags, von Politik, Wirtschaft usw. abwendet. Das konkrete geistige Leben ist ewige Problemstellung und Problemlösung; die konkreten Probleme der Philosophie, wenn sie wahrhaft Probleme (Problemerlebnisse) und nicht akademische Konstruktionen eines abstrakten Intellektualismus sind, sind einfach die Probleme des Lebens und, dem Wesensgehalte nach, in nichts verschieden von allen anderen Problemen, an deren Lösung das Leben arbeitet. »Der Mensch, der physischen Hunger hat und nach Sättigung strebt, ist in identischer dynamischer Lage wie der Mensch, der gotteshungrig ist und Gott sucht als den, der allein ihm Leben geben kann, indem er ihm alles gibt, was ihm gegenwärtig zum Leben nottut. Lebensproblem (einziges) ist ja: die Welt so aufzufassen, daß der Mensch darin leben kann: die Bedingungen des eigenen Lebens verwirklichen« [1]).

Der Aktualismus will die Philosophie, d. h. die Problemhaftigkeit des heutigen Lebens sein; die Philosophie des Menschen, der nicht, wie es beim Naturalismus und allgemein dem Objektivismus geschieht, sich selbst draußen sucht, sondern sich in sich selbst sucht, eine Philosophie, die folglich ihren humanistischen Charakter immer stärker auszuprägen sich bemüht und deren Aufgabe es ist, die Menschen zu wecken und ihnen das Bewußtsein dieser Welt als Welt des Geistes zu geben, der in ihnen wirkt, und das Bewußtsein ihres eigenen Seins in seiner schöpferischen Kraft [2]).

Die Abwendung der einseitig intellektualistischen Philosophie und allgemein des höheren Geisteslebens in Wissenschaft und Kunst von den konkreten Lebens(Zeit-)umständen und den Gemeinschaftsbeziehungen, das ist für Gentile der Grund des tiefen Niederganges der italienischen Nation seit der Renaissance. Der Philosophie der Gegenwart kommt daher eine Mission zu und zwar nicht nur eine i. e. S. kulturell-geistige, sondern in erster Linie eine politische. Rechtfertigen kann sich heutzutage nur eine Philosophie, die Fühlung nehmen kann mit den historisch gewachsenen Problemen der Kultur und der Gemeinschaft, die Fühlung hat mit der werdenden Geschichte und innert derselben Tat zu werden vermag. Die heutige Philosophie kennt ihr Objekt nur als Geschichte und Leben des Staates (der Gemeinschaft) [3]).

1) Logica II. S. 224. 2) Riforma d. D. h. S. 278.

3) Siehe den Aufsatz: Politica e Filosofia in »La nuova politica liberale«, Dezember 1923, S. 424 ff.

Digitized by Google

Eine Philosophie, die das Leben voraussetzt und sich dem Leben folglich überordnet, die insbesondere keine Berührung hat mit dem Leben der eigenen Zeit und des eigenen Landes, was für einen jeden der einzige Weg ist, um das universelle Leben zu leben, ist eine sinnlose Sache. »Dazu sind aber alle metaphysischen, intellektualistischen, naturalistischen Philosophien außerstande. Die erste moderne Philosophie, die solchen Anforderungen genügt hat, das war der historische Materialismus, eben zugleich eine politisch-wirtschaftliche und geistig-kulturelle Bewegung. Die Philosophie i. e. S. hat sich zur Politik zu verhalten wie ihr kritisches Bewußtsein. Alle Politik ist gewiß zu allen Zeiten auch eine Philosophie gewesen, eine solche aber zumeist, die — mit Recht — der abstrakten Zeitphilosophie den Rücken kehrte, während letztere ihrerseits verächtlich sich von der Politik abwandte. Der Philosoph braucht nicht Politiker (Mann der Tat) zu werden; er soll aber auf seine Art die seine Zeit und seine Gemeinschaft bewegenden konkret-politischen Fragen miterleben. Konkret philosophieren heißt die eigene aktuelle Persönlichkeit im System der Politik des eigenen Landes aufbauen. Der Staat ist nichts als die konkrete Persönlichkeit, er führt ja kein reales Dasein außerhalb der individuell menschlichen Persönlichkeit (Staat und Staatsbewußtsein sind dasselbe). Die Universalität des Begriffes, auf die der Aktualismus hinzielt, ist nur in der konkret einzigen Bestimmtheit dieser historischen Individuation zu verwirklichen. Das ist die wahre Lebensphilosophie, die den Begriff dem Leben nicht opfert, Philosophie als konkrete Bewußtheit, das ist Begriff der konkreten historischen Lage mit der sie eins ist. Diese Philosophie kennt offenbar auch den Gegensatz von einer nur objektiv erkennenden, kühlen und einer prophetischen, blutwarmen Philosophie nicht, indem sie Beides in einem ist.

F. Die Notwendigkeit einer zweifachen Logik: Logik des Abstrakten und Logik des Konkreten.

Der aktualistische, rein subjekthafte Wirklichkeitsbegriff (Selbstbegriff, conceptus sui) ist notwendig ein anderer als der Begriff (conceptus alterius rei), durch den wir eine Naturgegebenheit (im weitesten Sinne) denken: einen Baum, ein Dreieck, die Zahl u. ä. Es ist ein anderes Denken, das sich in den beiden Fällen betätigt: ein die Sache denken, den Gegenstand, das Gegenüber im zweiten, und ein sich selbst als Denkenden denken im ersten. Darauf beruht Gentiles Unterscheidung von pensiero pensante und pensiero pensato (cogitatio und cogitata) und demzufolge muß sich die Logik, als Theorie des Denkens, spalten in eine Logik des

Digitized by Google

Gedachten und eine Logik des aktuellen Denkens. Gentile bezeichnet erstere als Dialektik des Abstrakten, letztere als Dialektik des Konkreten. Der Ableitung, Begründung und Darstellung der beiden Logiken nach ihrem grundsätzlichen Gehalt widmet sich Gentiles systematisches Werk größten Ausmaßes, das »Sistema di Logica come teoria del conoscere«[1]). Wie sozusagen jede Schrift des Verfassers, sei sie kleinen oder großen Umfanges, gleich ob sie ein allgemeines oder ein spezielles Problem behandelt, ist auch dieses Werk eine Darstellung des Aktualismus als philosophisches Gesamtsystem. Das Werk würde eine besondere und eingehende Würdigung lohnen. Wir müssen uns hier mit den leitenden Gedankengängen begnügen, insofern sie notwendige grundsätzliche Folgerungen aus dem Subjekthaftigkeitsstandpunkte sind.

Die Unzulänglichkeit der überlieferten platonisch-aristotelischen Logik ist, mindestens seit der Renaissance, eingesehen worden. Die seither unternommenen Verbesserungs- oder Ersetzungsversuche haben nach Gentile aber nichts Grundsätzliches daran geändert. So nicht die Postulierung einer induktiven Logik in Verbindung mit oder statt der deduktiven, so, streng genommen, auch nicht die transzendentale Logik Kants und die Fichte-Hegelsche dialektische Logik, deren Vollendung allerdings die Gentilesche konkrete Logik sein will. Man hat es dabei mit Versuchen zu tun, welche die Transzendenzvoraussetzung beibehalten (die auch Hegel nicht ganz überwunden hat) und folglich aus der Logik des Abstrakten (des Gedachten) nicht herausführen können (so alle induktive Logik und auch die transzendentale Logik Kants und seiner Nachfolger, insofern sie darauf ausläuft, ein geschlossenes System von Kategorien abzuleiten, die, dem aktuellen Denken gegenüber, ein Unmittelbares und Gegebenes sind) und überdies wird auch dort, wo, im Prinzip, der Standpunkt der konkreten Logik errungen zu sein scheint (wie bei Hegel), die dialektische Notwendigkeit der abstrakten Logik innerhalb der Logik des Konkreten verkannt und infolgedessen wieder eine abstrakte Logik geliefert.

Gentiles Hauptanliegen (worin seine Originalität bestehen soll), das ist eben die volle Rechtfertigung der überlieferten Logik des Abstrakten innert ihrer Sphäre und ihre sie aufhebende Einverleibung in die Logik des Konkreten als notwendiges Moment derselben. Damit des Denkens Konkretheit sich verwirkliche, welche Verneinung aller Unmittelbarkeit abstrakter Setzungen ist, muß die Abstraktheit nicht nur verneint, sondern auch bejaht werden. Das, worin die überlieferte Logik des Abstrakten

1) 2. Aufl. I. Bd. 1922; II. Bd. 1923.

Digitized by Google

irrte, war ihre Anmaßung, zugleich konkrete Logik zu sein, Logik des Denkens (und nicht bloß des Gedachten).

Es entspricht dies seiner gesamten Einstellung. Sein Idealismus will sich nicht dem Realismus (dem naiven und wissenschaftlichen) einfach entgegensetzen und ihn beseitigen; sondern zunächst dessen beschränkte Berechtigung und Begründung vollauf anerkennen. Was von der Natur der naive Realismus denkt, ist ganz wahr, aber nicht alles Wahre, es ist höchstens die eine Hälfte der Wahrheit, die der Ergänzung durch die zweite Hälfte bedarf, nämlich durch den Hinweis auf die Immanenz alles Objekthaftwirklichen in der Subjekthaftigkeit des Aktes.

Dem abstrakten Logos ist es eigentümlich (genau so wie der Natur), sich nicht selbst genügen zu können. Er ist bestimmt, im konkreten Logos aufzugehen. Die Auflösung des abstrakten Logos im Konkreten ist einerseits eine geschichtliche, d. h. einfach der Inhalt und Sinn der Philosophiegeschichte [1]), sie ist anderseits eine ideale oder immanent logische, ewige, d. h. die Auflösung im Denken des Philosophen, der den Standpunkt des abstrakten Logos zu Ende denkt und ihn in der Erkämpfung des konkreten Logos überwindet. (III. Teil der »Logica«.)

Die abstrakte Logik ist das Denken der Wirklichkeit als ein für allemal ihrem ganzen Umfange nach im voraus gegeben, als die Wirklichkeit, die das ist, was sie ist, was ja für jede Denksetzung gilt. Ihr Grundgesetz ist daher das Identitätsgesetz, als Prinzip der reflexiven Identität einer Setzung (eines Denkobjektes) mit sich selbst: A = A. Ihre Notwendigkeit daher eine rein analytische, tautologische und mechanische, d. h. im Grunde dogmatische, insofern alle Beweisführung, die nie zu den Prämissen Neues hinzufügt, auf absolut Unbeweisbares, also auf Glauben zurückführt. Der Identitätssatz ist Prinzip des fertig, abgeschlossen vorliegenden Denkresultates. A = A ist das Gesetz des Irrtums in seiner Abstraktheit, da es ja gilt: natura sive error. Kein Denken löst sich in A = A auf. Das Grundgesetz des konkreten Denkens, das zugleich die Wahrheit des Identitätssatzes ist, ist vielmehr die Einheit von Ich = Ich und Ich = Nicht-Ich. A = A drückt die Identität des differenzierten Denkens aus, letzterer Satz die Verschiedenheit des identischen Denkens, den Prozeß der Selbstverwirklichung, das Entfremdung (Entzweiung) d. h. und Wiedervereinigung ist, das Zum-Sein-kommen durch die Negation des Nichtseins (des Anderen, des Objekts). Das Prinzip des konkreten

1) Logica II. Teil gibt eine Synthese der Denkentwicklung als Entwicklung der logischen Probleme von Parmenides bis auf Hegel und die allerneusten Forderungen und Versuche einer konkreten Logik.

Digitized by Google

Denkens schafft das Identitätsgesetz nicht ab, vielmehr macht es erst zur Wahrheit, da die Dialektik nicht die Wahrheit der Wahrheit negiert, sondern nur die Fixität der Wahrheit, indem sie wohl behauptet, daß die Wahrheit sich selbst ist, jedoch in ihrer Bewegung. »Die Wahrheit ist nicht das Sein, sondern das Sein, das sich selbst vernichtet und wahrhaft ist, indem es sich verneint« [1]).

Nur das konkrete Denken kennt wahre logische Notwendigkeit, eine Notwendigkeit, die mit der schöpferischen Freiheit des Denkens identisch ist, die Bestimmtheit, Konkretheit, Wirklichkeit der Freiheit selbst ist, das Denken, das seine Schranken, sein Gesetz selbst hervorbringt, indem es sich selbst hervorbringt. »Actus norma sui.« Das einzige Denken, das absolut wahr ist, ist nicht dasjenige, das einem Wahrheitskriterium entspricht, sondern jenes, das selbst die Norm der Wahrheit ist. Wahres notwendiges Denken ist das Denken, das absolut und aktuell u n s e r Denken ist, wir selbst, die wir uns als solches Denken verwirklichen. »Das Prinzip des konkreten Denkens ist ein unbedingter Imperativ, der identisch ist mit dem praktischen (ethischen) Imperativ und einfach heißt: D e n k e! (aktuell, konkret). Denken heißt die Logik aufbauen, denn nicht das Sein wird gedacht, sondern eher d u r c h d a s S e i n wird gedacht. Die Substanz eines Denkaktes ist der Selbstaufbau der Vernunft, einer Vernunft, die absolut universale Vernunft ist, weil alle Denkakte nur ein Denkakt sind, einer Vernunft überdies, die nicht vom Herzen verschieden ist. Das Denken, das Ich ist, indem es nicht Ich ist, erkennt nichts außer und neben sich; ist nicht Vernunft, die nicht zugleich auch Herz sein könne, wie es nicht Intellekt ist, der nicht auch Sinnlichkeit wäre« [2]).

Gentiles Logik ist m. E. der einzige bisherige wahrhaft systematische Versuch, die zwei Grundrichtungen des Erkennens, das feststellend erklärende und das sinnverstehende aus einer Wurzel abzuleiten und innerhalb eines geschlossenen einheitlichen Gefüges in ihrer organischen Zusammengehörigkeit und notwendigen Wechselbedingtheit darzustellen. Sie erfüllt, allerdings in der ausschließlichen Bedingtheit durch eine philosophische Grundentscheidung, das heute brennende Verlangen nach einer logischen Begründung der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, welche die naturwissenschaftliche mit einschließt, jenes Verlangen, das in Kants Kritik schlummerte, mit Hegels Dialektik seiner selbst klar bewußt wurde und Diltheys Lebenswerk beseelte. Gentiles erkenntnistheoretische Logik hat u. a. dies der Croceschen voraus, daß sie die

1) Riforma d. D. h. S. 199. 2) Siehe Logica II. Bd. Cap. VII.

Digitized by Google

nominalistisch-pragmatistische Entwertung der empirischen (Tatsachen- und exaktwissenschaftlichen) Erkenntnis vermeidet, die Croce mit Intuitionismus, der Lebensphilosophie und den radikalsten Formen des zeitgenössischen Empirismus teilt.

VIII.

Croce und Gentile.

»Concordia discors« hat Croce das zwischen ihm und Gentile bestehende Verhältnis geistiger Arbeitsgemeinschaft genannt; ein Verhältnis, wie wir sagten, das denkbar schroffste Gegensätzlichkeit mit fundamentalen Uebereinstimmungen vereinigt. Uebereinstimmungen, die teils durch den Werdeprozeß, vor allem aber dadurch gegeben sind, daß die beiden Denker sich im Bewußtsein der gleichen Zeitnotwendigkeiten und des gleichen Erneuerungsverlangens fanden. Gegensätzlichkeiten, die in der Charakterbeschaffenheit gründen und nur daraus recht verständlich werden können. Die heute übliche psychologische Typisierung, die als ideale (schematische) Extreme einen expansiven (extraversiven) und einen retraktiven (introversiven) Typus kennt, drückt ziemlich angemessen den Gegensatz, den wir meinen, aus, welcher Gegensatz, philosophisch sich auswirkend, einerseits zu dem Denker führt, der sich in die Fülle der Erscheinungen versenkt, die Mannigfaltigkeit als solche wertet und nicht entbehren kann und anderseits zu demjenigen, welcher die ganze Wirklichkeitsfülle in den Ichkreis einzuschließen trachtet. Mit Recht hat man verschiedenerseits in Croce den Geistesverwandten eines Aristoteles, eines Thomas von Aquino, eines Leibniz erkannt. Gentile erinnert auch als Mensch ganz ausgesprochenermaßen an den deutschen Denker, der als Philosoph sein engster Geistesverwandter ist, nämlich an Fichte. Selbstbewußtheit, Starrköpfigkeit, Undifferenziertheit, Härte, Rigorismus, eine Art ethisch-sublimierten Egozentrismus, das sind auch bei Gentile hervortretendste Charakterzüge. Mit Fichte teilt er außerdem den prophetischen Schwung, das Bewußtsein der Philosophie als Sendung, das übersteigerte Nationalgefühl und das Verständnis für den Machtkampf des Staates, überhaupt den Statozentrismus (der eigene Staat nächste Verkörperung des Absoluten und konkrete Universalität). In der auf den Friedensschluß folgenden tiefen Depressionszeit, die Italien durchmachte, hat Gentile als geistiger Aufrüttler gewirkt [1]) mit Schriften,

1) Siehe »Discorsi di Religione« und »Dopo la vittoria«, auch »Riforma della Educazione«.

Digitized by Google

die an Fichtes Reden an die deutsche Nation erinnern, derart, daß Mussolini ihn seinen »spirituale maestro« nennen konnte. Das ist auch der Grund, weshalb — unter allgemeiner Ueberraschung — ihm nach dem Marsche auf Rom das Unterrichtsministerium übertragen wurde, was Gentile die Möglichkeit gab, auf dem Vollmachtswege die Schulreform, für die er zwei Jahrzehnte lang gekämpft hatte, durchzusetzen.

Die Politik hat Gentile und Croce nunmehr entzweit. Ihre diesbezüglichen Zeitungspolemiken sind kulturgeschichtlich von höchstem Interesse und, neben anderem, Beweis der innigen Verschlungenheit, die gegenwärtig in Italien zwischen Philosophie und Leben tatsächlich besteht.

Die kritisch-philosophische Polemik hat aber von dem Momente an eingesetzt, als der Aktualismus begann eine ganz eigene philosophische Gestalt zu zeigen. In einer Schrift vom Jahre 1913 [1]) hat Croce mit der ihm eigenen Schärfe und Offenheit seiner Mißbilligung des Aktualismus Ausdruck gegeben. Seine volle Zustimmung gibt er der Verwerfung der Hegelschen Dreiteilung in Logik (Metaphysik), Naturphilosophie und Geistesphilosophie, der Ablehnung einer Phänomenologie außerhalb des Systems bzw. als Stufe zum System, der Ablehnung einer Deduktion der abstrakten logischen Kategorien, der Feindschaft gegen alle Metaphysik, auch gegen die Geistesmetaphysik, wenn diese über der Wirklichkeit sein soll, kurz der Reduktion aller Philosophie zu einer reinen Geistesphilosophie (= Geisteswissenschaft), die keine natürliche Welt mehr außer sich hat (wie z. B. noch die deutsche Wertphilosophie), sondern den Begriff Natur gänzlich in sich aufhebt. Die Kritik gipfelt im Vorwurf des Mystizismus (als mystische Versenkung in die unterschiedslose Einheit, aus welcher der Uebergang zur Vielheit nur Schein oder Sprung sein kann), der es verhindert, die einzelnen Geistesformen (Theorie-Praxis-Aesthetik-Oekonomik-Ethik) in ihrer Eigenart und wahren wechselseitigen Bedingtheit und Zusammengehörigkeit zu erkennen. Entschieden abgelehnt wird ferner die Negativitätsdialektik mit der Theorie des Irrtums und des Bösen. Diese Schrift zeigt schon die antiphilosophische Tendenz Croces, als Abneigung gegen alle reine Philosophie, die seither in ihm immer stärker hervorgetreten ist. In einer Abhandlung vom Jahre 1918 [2]) faßte Croce seine Ablehnung zusammen unter der Kennzeichnung des Aktualismus als »theologisierende Philosophie«, d. h.

1) Abgedruckt in »Conversazioni critiche« II. 1924, 2. Aufl.

2) »Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze«, jetzt in »Nuovi saggi di estetica«, 1920.

Digitized by Google

als leeres Bemühen um die Lösung eines Scheinproblems (Scheinprobleme sind für Croce überhaupt alle die sog. fundamentalen oder ewigen Probleme). Die Gegensätzlichkeit der Interessen und charakterbedingten Neigungen ist um so schärfer geworden, je mehr die Eigenart der beiden Denker zur Entfaltung kam. Croce trieb sie immer ausschließlicher zurück zur Geschichte und zu gelehrten Einzelforschungen, während Gentile seine Neigung immer höher hinauf in die ätherischen Regionen begrifflicher Spekulation führte.

Seinem Grundsatze getreu, daß Philosophie nichts anderes ist als das methodologische Moment der Geschichtschreibung, hat Croce sein philosophisches Bemühen immer ausschließlicher darauf beschränkt, die Kategorien herauszuarbeiten und, zunächst, für sich rein herauszustellen, die geschichtliche Erkenntnis = konkrete Wirklichkeitserkenntnis möglich machen; bestimmter, da dieses Problem in seiner Auffassung niemals eine absolute, sondern immer nur eine historisch lagebedingte Lösung finden kann, die Kategorien, die i h m zwecks Lösung seiner historischen Probleme nötig sind. Kategorien in diesem Sinn wollen seine Geistesformen sein, weshalb seine ganze Philosophie nichts als Theorie der Geistesformen ist.

Croces Standpunkt ist im Grunde, obwohl er selber es nicht wahr haben will, ein agnostischer, ebenso agnostisch jedenfalls als der positivistische und ebenso metaphysik- und eigentlich philosophiefeindlich (wenigstens unter Zugrundelegung des überlieferten Sinnes von Philosophie). Vom Positivismus unterscheidet er sich ja nur (was gewiß nicht nebensächlich ist) durch die Verlegung des Schwerpunktes von der Naturphänomenalität in das geschichtlich-geistige Leben und die Ablehnung aller »Gegebenheit«.

Gentiles Philosophie hingegen ist schon wieder mehr Philosophie im herkömmlichen Sinne und zwar Metaphysik als Wirklichkeitslehre und nicht bloß Kategorienlehre; Croces Einwand, der Aktualismus sei eine endgültige Philosophie und aus diesem Grunde sich selbst widersprechend, hat seine Berechtigung [1]). Sie will abschließende Erkenntnis sein, die auf eigenen Füßen steht und nicht notwendig der Konkretisierung ihrer Grundbegriffe in Geschichtschreibung bedarf. Eine der konkreten Geschichtschreibung, der Lösung eines bestimmten historischen Problems vorgängige Kategorienaufstellung lehnt sie folgerichtig ab; der Historiker kann sich diese Kategorien nur selber im Akte der Geschichtschreibung, im Zusammenhange seines konkreten geschichtlichen Denkens erschaffen

1) Siehe »Una discussione fra filosofi amici«, l. c. S. 73.

Digitized by Google

(erdenken). Das einzige absolut allgemeine, im herkömmlichen Sinn apriorische Prädikat des geschichtlichen Urteils kann nur der Geist schlechthin sein, der aber getrennt von der konkreten historischen Einzelverwirklichung, die Inhalt der historischen Darstellung ist, nur absolute Unbestimmtheit sein kann und folglich als bestimmtes Prädikat auch nicht dienen kann. Alle Bestimmtheit stammt aus dem konkreten historischen Gehalt. Gentiles Geistigkeit duldet keine apriorische Bestimmtheit und folglich erscheint sie, getrennt von ihren historischen Verwirklichungen, als vollkommen leere Unbestimmtheit. Bestimmtheit gibt es nur als Verwirklichung, als Geschichte, d. h. a posteriori, als dasjenige aposteriori allerdings, welches mit dem wirklichen (nicht abstrakten) apriori zusammenfällt.

So läßt sich, glaube ich, am einfachsten der Gegensatz der beiden philosophischen Positionen ausdrücken, was auch die gegenseitige Verständnislosigkeit der beiden Denker in diesem Punkte erklärt.

IX.

Würdigung und kritische Ausblicke.

Daß der Aktualismus eine eigenartige, scharfes Gepräge tragende Gedankenschöpfung ist, geben auch die Unbefangenen unter seinen Gegnern zu. Er ist, historisch betrachtet, tatsächlich eine neue Position, die sich auch von den ihr verwandten, ihm vorausgehenden Gestaltungen unverwechselbar abhebt, vielleicht gar, wie einer der italienischen Kritiker sagte, die Endstellung, auf welche die ganze Entwicklung des modernen europäischen Denkens hindrängte und in welche sie ausmünden sollte. Augustinus, die Nominalisten, Descartes, die englischen Empiristen, Kant-Fichte-Hegel können wohl ungezwungen als Zwischenstationen zu diesem Endziel erkannt werden.

Wie alle absoluten Endstellungen bedeutet auch diese wahrscheinlich die Selbstauflösung einer einseitig überspannten, alle Grenzen niederreißenden Erkenntnisrichtung, genau so wie der ausschließliche und erschöpfende Wirklichkeitslehre sein wollende Objektivismus zur Selbstauflösung führte. Schon daß man dem Aktualismus den Vorwurf des Mystizismus machen konnte, würde auf eine ähnliche Selbstauflösung hindeuten, wie die, welcher der alte Objektivismus anheimfiel.

Wir haben nur eine möglichst vollständige, zusammenfassende und zusammenhängende immanente Darstellung beabsichtigt und denken nicht daran, hier eine kritische Prüfung vorzunehmen. Nur gewissermaßen

Digitized by Google

als Abschluß und im Hinblick auf die Art Kritik, welche bisher zumeist dem Aktualismus widerfahren ist, wollen wir die Richtlinien hervorheben, welche u. E. eine kritische Stellungnahme, die nicht einfach einen Standpunkt gegen den anderen kehrt, innezuhalten hätte.

Wie nur zu erwarten bei so rücksichtsloser Folgerichtigkeit, ist Gentile schärfste Kritik nicht erspart worden. Noch gründlichere Ablehnung als von Croce widerfuhr ihm selbstverständlich seitens der realistisch-transzendenten Denkrichtungen der Neuscholastiker (Chiocchetti), Monadisten (Variscos Anhänger), Theisten (Aliotta), Skeptiker (Rensi). Sie hat Gentiles Selbstzuversicht nicht im mindesten erschüttert. Meist beruhten die erhobenen Einwendungen auf mißverständlicher Auffassung und in keinem Falle nahm die Kritik eine genügend hohe und ruhige Warte ein. Die Kritik, der er würdig ist, hat der Aktualismus noch nicht erfahren.

Es muß erstens einmal eine Kritik sein, welche die volle Tragweite der aktualistischen Grundthesis zu erfassen und zu würdigen imstande ist und dazu auch gewillt ist: welche liegt in der Aberkennung des Wirklichkeitsanspruches eines jeden Weltbildes (sei es materialistisch oder spiritualistisch, realistisch oder idealistisch), das nur perspektivistische Ansicht ist (von einem Subjekte aus und dabei das Subjekt außer Betracht lassend). Derart ist z. B. aller spiritualistische Realismus wie der zwischen Monismus und Pluralismus einen Ausgleich suchende Monadismus von Leibniz, Herbart, Lotze herunter bis auf die gegenwärtigen Gestaltungen eines vermeintlich absoluten Spiritualismus oder Panpsychismus. Sie liegt ferner: in der Leugnung einer jeden Möglichkeit Geistiges = Subjekthaftes zu erkennen, außer durch völliges faktisches Einswerden (Verstehen = Aufheben der Andersheit), so daß abstrakt-intellektuell-symbolisch-begrifflich (eben perspektivistisch) gedachtes Subjekt eine contradictio in adjecto ist, nichts also, was Anschauungs-Vorstellungs-Denk i n h a l t ist, Subjekt sein kann. Man erkennt nur die Wirklichkeit, die man ist, die sich im gegenwärtigen Bewußtseinsakte verwirklicht und erkennt sie einfach, indem und insoweit man sie ist, d. h. sich als dieselbe verwirklicht. Außerhalb des (Bewußtseins = Selbstbewußtseins) Aktes, der einzig wirklich ist, ist alles nur Perspektive, die immer an einem Akte hängt, auch die eigenen Akte, die ich als frühere denke oder die ich als Akte anderer Subjekte denke. Alle Pluralität, alle Vergangenheit (Zeitlichkeit überhaupt), alle Andersheit kann nur Perspektive sein. Die Wesensbestimmung des rein Sub-

Digitized by Google

jekthaften, d. h. des Aktes geschieht folgerichtigerweise durch lauter Negationen, d. h. Entfernung aller daseienden Bestimmtheit.

Der Kritiker muß sich also strengstens hüten, natürlicher Denktendenz sich entgegenstemmend, den Aktualismus objektivistisch umzudeuten, was den meisten unwillkürlich passiert; er darf also einen Gedankengehalt, ein Gedachtes nicht aus dem »A k t e« machen, in welchem Falle die Lehre zu einem Knäuel von Widersinnigkeiten wird. Der Akt hat nichts Gegenständliches (Denk b a r e s) an sich, hat nichts gemein mit zeitlichem Geschehen, Veränderung, Naturverlauf; ist nicht Tatsache, Feststellbares. Als bewußt tätige Selbstverwirklichung des Subjektes ist er unser a k t u e l l e s Erleben, wie es erlebt wird und wie man sich dabei erlebt und als solches ewiges Streben, d. h. Bewußtsein des Nichtseins als Voraussetzung der Verwirklichung zum Sein, ewige Ueberwindung seiner selbst, um zu sich selbst zu kommen, kein Sein, dem ein Sollen gegenübersteht, kein Wirkliches, das den Wert außer und über sich hat, sondern selbst ewig Sollen als Seinswerden des Sollens, Wert als Verwirklichung von Wert. Der Akt ist das, was niemals Perspektive sein kann, niemals relativ zu etwas anderem sein kann, weil selber Ursprung, Bezug aller Relation überhaupt, Erzeugungsstelle aller Perspektive. Aktmäßigkeit oder Subjekthaftigkeit und Werthaftigkeit erscheinen so als dasselbe: wer Subjekt sagt (wirkliches, nicht objektiviertes), sagt Wert, wie er Sinn, Zweck, Fortschritt, Einheit, Zusammenhang, Gestalt, Zielgerichtetheit sagt. Wer neben der Objektwelt und der Subjektwelt noch eine Wertwelt nötig hat (ein Ueberwirkliches neben dem Wirklichen), hat den Sinn des Subjekthaften nicht verstanden und macht, etwa als psychische Welt, die Subjektwelt, von der er spricht, genau so zu einer Objektwelt, wie die physische Welt, der er sie ja schließlich nur als eine andere Verlaufsreihe zugesellt. Eine geistige oder werthafte »Ueberwelt« braucht nur derjenige, für den alles Wirkliche Natur ist, wobei es dann gar nichts ausmacht, ob dieses Wirkliche materiell oder psychisch »gedacht« ist.

Die üblichen, geradezu gemeinplätzigen Einwendungen dergestalt wie: warum wird der Geist überhaupt? was hat alle Selbstüberwindung für einen Sinn? was rechtfertigt die Rede von einem Fortschritt, von einem Sieg des Guten usf. und allem voraus der übliche Vorwurf der Verwischung aller Wertunterschiede (der Aktualismus rechtfertigt alles, auch das Verbrechen, er vernichtet alles Positivwertige durch Ausschluß alles Wertwidrigen aus der Wirklichkeit, macht so eine Moral unmöglich), so wie sie gewöhnlich vorgebracht werden, haben ihren Grund in unzu-

Digitized by Google

länglicher Erfassung des Aktsinnes in seiner absoluten Unvergleichbarkeit mit allem, was Tatsache, Gegenständlichkeit, Natur ist.

Alle Wertgegensätzlichkeit ist allerdings dem Akte intern, dadurch aber nicht vernichtet, sondern zu rein aktueller Wirklichkeit gemacht, aller Abstraktheit befreit. Ein Gutsein außerhalb des konkret-aktuellen Für-gut-gehalten-werdens ist ja nur Abstraktion. Schwierigkeiten ergeben sich nur aus der Vermengung der verschiedenen Aktperspektiven, die immer unstatthaft ist, da Akte, die überhaupt nicht Mehrzahl, nichts Zählbares und ganz unvergleichlich sind. Was innert eines Aktes Wert, kann innert eines anderen Unwert sein; die Gegenüberstellung hat aber nur Sinn in der Sphäre des Gedachten, innerhalb der Perspektive, d. h. wiederum als Setzung eines neuen besonderen Aktes und die Relativität verwandelt sich dadurch in faktisch-konkrete Absolutheit, daß alle Akte immer nur ein Akt, der »Akt« schlechthin sind.

Wir wollen damit natürlich nicht die Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten in Gentiles Irrtumslehre und Lehre vom Bösen leugnen oder unterschätzen. Aber jede entschiedene Stellungnahme in philosophischen Grundfragen wird unvermeidlich dem gemeinen Menschenverstand Aergernis bereiten. Unbestritten ist es, daß es sich um logisch notwendige Folgerungen aus der Grundeinstellung handelt, und niemand ist wahrhaft Philosoph, der nicht den Mut der äußersten Konsequenzen hat, den Mut zur Einseitigkeit. Uebrigens sind die Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, in die der Aktualismus uns versetzt, nicht größer als jene, die andere, z. B. die transzendenten Lösungen des Wertproblems mit sich bringen. Hinter allen Lösungen türmen sich Fragezeichen auf. Das einzig Feste hierbei ist doch, daß die Wertgegensätzlichkeit Wesensmoment, ja das Wesen schlechthin des aktuellen Erlebens ist: der Aktualismus tut im Grunde nichts anderes, als diese selbstevidente Grundtatsache sanktionieren. Er hebt sie nicht aus, naturalisiert sie nicht (vielmehr erhebt er sie ins Unbedingte), da bei ihm das Sollen Sollen bleibt und nicht Sein wird, der Wert Wert bleibt und nicht Tatsache wird, d. h. er die Momente so nimmt, wie sie konkret erlebt werden.

Eine grundsätzliche Prüfung und Entscheidung ist offenbar nicht möglich, ohne die schwierigsten und fundamentalsten Fragen aufzurollen (Immanenz-Transzendenz, Idealismus-Realismus). Es ist heute üblich, die Entscheidung zwischen Realismus und Idealismus für logisch nicht begründbar zu halten, die beiden Lösungen also für logisch gleichwertig (Fichte war ja schon dieser Ansicht) zu halten (was sehr merkwürdig

Digitized by Google

wäre, wenn das Problem nicht ein Scheinproblem ist). Gilt das aber noch, wenn man, statt Idealismus, Subjektstandpunkt, statt Realismus Objektstandpunkt setzt? Die vielen Versuche, die man immer wieder und gerade gegenwärtig unternimmt, den Spiritualismus zu begründen, zeigen, daß man diese weltanschauliche, genauer weltbegriffliche Entscheidung für logisch begründbar hält. Spiritualismus und Subjektstandpunkt sind aber wenigstens nah verwandte, ja bei den heutigen Formen, die ausdrücklich die Subjekthaftigkeit oder Personhaftigkeit des Wirklichen behaupten, identisch. (Ist Geist denkbar, der nicht Bewußtsein, also subjekthaft-personale Einheit?). Gentile behauptet nun in aller Entschiedenheit, daß allein der Aktualismus wirklich, nicht nur intentionell, Spiritualismus sei; alle anderen Gestaltungen (pluralistischer Monadismus, Panpsychismus, Pantheismus, Theismus) hält er für immer noch naturalistische Weltbegriffe, da sie objektivistische Konstruktionen, Perspektive sind, nicht Aktualität. Hier kann die Prüfung einsetzen. Ist Subjekt wirklich nur qua Subjekt als Akt denkbar? (nicht als Substanz, Seele, Monade u. dgl.). Sind also Gentiles Folgerungen aus dem Begriff der Subjekthaftigkeit notwendig?

Ferner als wohl wesentlicher Punkt: Ist die reine, aller Objektivierung entrückte Subjekthaftigkeit, d. h. Aktmäßigkeit ein überhaupt vollziehbarer Gedanke? Denken heißt doch immer Bestimmen (Vergleichen, Unterscheiden, Verknüpfen); jede Bestimmung führt aber in die Sphäre des Gedachten, vernichtet die reine Aktmäßigkeit (daher Croces Vorwurf des Mystizismus).

Der Aktualismus genau so wie der absolute Objektivismus gehört zu den Lösungen des Wirklichkeits- und Erkenntnisproblems, die ihr Objekt erschöpfen, alle Grenzen niederreißen, kein X mehr übrig lassen, das wesenhaft Irrationale rationalisieren (indem sie das Denken irrationalisieren?). Er ist, als absoluter Relativismus, absoluter als aller je dagewesener Absolutismus. Er will in den Erkenntnisakt als dessen wesentlichen Gehalt, als erkannte Wirklichkeit, d a s mit hereinziehen, was, als Subjekt und Bezugspunkt aller Erkenntnis, niemals selbst in die Erkenntnis eingeht. Der Akt ist die Sphynx Ma [1]), die sich aber nicht nur in den Schwanz, sondern in das eigene Gebiß beißt. Es ist dies ein ähnliches Unterfangen wie das der Unendlichkeitstheoretiker (und überhaupt der Objektivisten), welche Diskretion und Kontinuum, Unendlichkeit und Zahl, Bestimmtheit und Unbestimmtes zusammendenken wollen. Nun scheint es aber Gesetz, d. h. Wesenheit alles Erkennens zu sein, daß ein

1) Spittler, Olympischer Frühling II. S. 21.

Digitized by Google

Erkennen nur so zustande kommt, daß etwas Unerkanntes zurückbleibe (omnis determinatio est negatio paßt auch hierauf) und daß alle Anmaßungen auch dieses Nichterkannte hereinzuziehen, den Erkenntnisakt zur Selbstauflösung bringen, ihn in Widerspruch mit sich selbst verwickeln, so daß der bez. Denkakt seinem Sinne nach sich selbst aufhebt. Der den Denkenden mitdenkenden Denkakt gehört höchstwahrscheinlich zu der Gattung der sich selbst zersetzenden, d. h. nichtdenkenden Denkakte. Der Fall ist ja analog dem eines Sehens, das sich selber sieht. (Ob dialektisches Denken aus dieser Klemme herauszuführen vermag?)

Diese Absolutheit (Endgültigkeit, vollendete Abgeschlossenheit) mag den Vorwurf der Unfruchtbarkeit rechtfertigen. Sie könnte doch, gegen alle Absicht des Urhebers, jede verbindende Brücke zum geschichtlichen Leben ausschließen. Wie die Ereignisse gezeigt haben, ermöglicht ja der Aktualismus eine jede beliebige konkret-praktische Lösung, eine jede politische Entscheidung und so auch eine jede Auffassung der Geschichte. Die allgemeinen Voraussetzungen sind ja vollkommen leer (unbestimmt), so daß die konkrete Ausfüllung ganz freigestellt ist. Daher die radikalste Methodengleichgültigkeit in der Pädagogik z. B. und der Mangel an Zusammenhang zwischen der Theorie und Praxis, der mancherseits Gentile vorgeworfen worden. Die Stärke und eminente Fruchtbarkeit von Croces Philosophie dagegen liegt tatsächlich in deren Selbstbeschränkung, in ihrer Mangelhaftigkeit rein als Philosophie genommen.

Wie bekommt Gentiles Philosophie überhaupt einen bestimmt aussagbaren Inhalt? Nicht am Ende so, daß er den Voraussetzungen untreu wird und Bestimmtheiten einführt, welche dem Akte ein prius sind [1])? Ist der Dreischritt (die Monotrias) samt der Lehre von den Geistesformen nicht dieser Art? und so auch die Dualität von empirischem und transzendentalem Ich [2])? Dies alles scheint doch genau so ein Vorgegebenes, also apriorische Bedingung zu sein, wie die Kategorien Kants und Hegels. Scheitert nicht der Aktualismus am Dilemma: gänzliche Unbestimmtheit oder prinzipienwidrige Vorbestimmtheit? Dies nur andeutungsweise, womit wir die weiteren ungeheuren Schwierigkeiten nicht leugnen wollen, welche ein vollständiges Durchdenken des aktualistischen Standpunktes,

1) Ein »linker« Flügel seiner Anhänger, an deren Spitze De Ruggiero, ist tatsächlich bemüht, Gentiles Philosophie von derartigen letzten objektivistischen Schlacken zu reinigen, siehe l. c..

2) Einzelne Schüler Gentiles (Ferretti, Saitta) machen in der Tat Anstrengungen, sie zu beseitigen.

Digitized by Google

eine Vereinheitlichung unseres gesamten Erfahrungsinhaltes von diesem Gesichtspunkte aus, mit sich bringt. Eine Philosophie, die alle Schwierigkeiten beseitigen würde, widerspräche ja übrigens dem Sinne des Aktualismus, der in der Intention doch ganz und gar historisch-konkrete Lösung einer konkret-historischen Problemlage sein will. Abschließend will er ja nur innerhalb seiner selbst sein und er setzt also selbstverständlich voraus, daß er seinerseits nur Anreger neuer Problemhaftigkeiten, Ferment weiterer geistiger Entfaltung ist. Er hat kein X in sich, weiß aber, als Akt, als Werden, daß ihm nach der Seite der Weiterentwicklung ein ungeheures X vorauswinkt.

Wertvoller vielleicht, jedenfalls fruchtbarer als der formulierbare Lehrgehalt ist der Geist, den Gentiles Philosophie atmet und ausstrahlt, das persönlich Erlebnisartige, die Durchlebtheit in ihr. Jedenfalls ist sie der gewaltigste Versuch, die Geistigkeit des Wirklichen und mit ihr die geistige Sendung, d. h. Freiheit, Würde des Menschen zu begründen, d. h. die absolute Werthaftigkeit und Sinnfülle des in der Geschichte durch Kampf und Mühsal, Leid und Freude sich auswirkenden Höherstrebens der Menschheit: Philosophie nicht als ruhende beschauliche Ansicht einer ihr im Grunde gleichgültigen, eben nur zu erkennenden Wirklichkeit, sondern als Zuversicht, »daß es darum geht, eine Welt aufzubauen und daß unser einziger Verlaß die aufbauende schöpferische Tätigkeit des Geistes selbst ist, der sich in uns regt, ewig unbefriedigt von dem, was besteht, ewig sich sehnend nach dem, was noch nicht ist, aber werden soll, weil es das ist, was allein zu sein und das Leben zu erfüllen verdient« [1]). »Ein mächtiger Weckruf an die unendliche Freiheit, d. h. Selbstaufbaufähigkeit im Menschen, der identisch ist mit dem Imperativ: Denke, sei dein Denken oder sei durch dein Denken, ein unerschütterliches grenzenloses Vertrauen in die erlösende, emporhebende Kraft des Denkens, das ist der lebendige kulturzeugende Gehalt des Aktualismus, der ausdrücklich nicht eine Philosophie zum Erlernen sein will, sondern wesentlich Ferment, Antrieb zum Weiterdenken. »Das System ist nicht eine Enzyklopädie, sondern ein Gedanke. Und immer, wenn man denkt, schafft man ein System, geradeso wie jene Lustspielperson Molièrs Prosa machte, ohne es zu wissen. Aber Denken: darauf kommt es an. Quid est veritas? Besser fragen: quis cogitat? Wenn du sagst: so, jetzt habe ich gedacht, so ist das Zeichen, daß du nicht denkst. Sagst du: Hier ist mein System, so ist dies Zeichen, daß du nicht weißt, was System ist. Besser denken, als sagen: ich habe gedacht« [1]).

1) Logica II. 328.

Digitized by Google

»Nachdem sie die alten Götter vom unzugänglichen Olymp vertrieben, die kalten Schatten einer geheimnisvollen Natur verscheucht, die absolute Wirklichkeit im ewigen Leben der Erfahrung mit festem und heiterem Auge angeblickt, welche die unsere ist und fast Werk unserer Hände, hat die Philosophie dem Menschen, nicht als jenem vergänglichen Wesen, das selbst nur eine Abstraktion ist, der sich das gemeine Denken überläßt, sondern als jenem Geiste, der uns alle zu einem zusammenfaßt, wo er sich auch äußere, die hohe Würde und zugleich hohe Verantwortung eines Gottes verliehen, der sich selbst richtet und nie mit sich zufrieden sein kann, da seine Wesenheit darin liegt, ewig am Aufbau seines Seins zu wirken« [1]).

Anhang.

Bibliographisches. Gentiles Schüler.

Für die vollständige Bibliographie (bis 1923) verweisen wir auf Ugo Spirito: Il nuovo idealismo italiano (Roma, De Alberti). Zum Eindringen in Gentiles Gedankenwelt unerläßlich sind:

1. La riforma della dialettica hegeliana. Messina, Principato. II. Aufl. 1924. (Enthält eine Reihe von Aufsätzen verschiedener Epochen, die am besten den Werdegang veranschaulichen.)
2. Sommario di Pedagogia come scienza filosofica in 2 Vol. Bari, Laterza IIIa ed. 1923.
3. Teoria generale dello Spirito come atto puro. Bari, Laterza IIIa ed. 1920.
4. Sistema di Logica come teoria del conoscere in 2 vol. IIa ed. Bari Laterza 1922 et 1923.

Ferner im Hinblick auf die Theorie der Geistesformen und insbesondere der Religion:

5. Il modernismo ed i rapporti tra religione e filosofia. Bari, Laterza IIa ed. 1921.

Giovanni Gentile ist 1875 in Castelvetrano (Provinz Trapani, Sizilien) geboren; er ist aus der höheren Lehramtsschule Pisa hervorgegangen, wurde Profssor der Philosophiegeschichte zuerst in Messina, dann in Pisa und zuletzt in Rom (wo er gegenwärtig wirkt); von Oktober 1922 bis Juni 1924 war Gentile Unterrichtsminister. Zahlreich sind vor allem seine Veröffentlichungen zur Geschichte der italienischen Philosophie.

Seit 1910 scharte sich um ihn eine große und vielgestaltige Schüler-

1) Schluß von »L'esperienza pura e la realta storica«, l. c.

Digitized by Google

schaft, aus der mehrere namhafte Forscher hervorgegangen sind, die entweder neue Arbeitsgebiete in Angriff genommen haben oder bemüht waren, dem Aktualismus eine besondere Wendung zu geben. Für die praktische Pädagogik machte den Aktualismus fruchtbar vor allem der bedeutende Schulmann und Schöpfer der Volksschulreform Giuseppe Lombardo-Radice, für die Jugendpsychologie, in freier und genialer Verbindung mit empiristischen Richtungen, Gino Ferretti, für die Geschichte Omodeo. Durch kritisches Durch- und Weiterdenken der Grundeinstellung sind zu selbständigen neuen Positionen gelangt Guido De Ruggiero (nach der Richtung einer noch radikaleren Immanenz) und Armando Carlini (im Sinne der Versöhnung mit gewissen Transzendenzmotiven). Die ganze Bewegung macht gegenwärtig eine tiefgreifende Krisis durch, deren Ausgang nicht vorauszusehen ist.

Digitized by Google

DER NIEDERLÄNDISCHE HEGELIANISMUS.

VON

SAMUEL ADRIANUS VAN LUNTEREN (UTRECHT).

Im Vorwort zum 2. Band seines vortrefflichen Werkes »Von Kant bis Hegel« schreibt Richard Kroner: »Einmal galt es, den fast verschütteten Weg zum Verständnisse Hegels neu zu bahnen, wofür in der gegenwärtigen Literatur nur äußerst spärliche Hilfsmittel vorhanden waren« (S. VII). Und über die Phänomenologie des Geistes sagt er: »Ein Kommentar zur Phänomenologie ist eine heute dringend geforderte Aufgabe, die jedoch nur in einem selbständigen Buche gelöst werden kann« (S. 382). »Was Hegel in der Phänomenologie wollte, war bis dahin noch niemals und ist seitdem nicht mehr unternommen worden« (S. 396). »Aus der Aufgabe, wie Hegel selbst sie faßt, ergibt sich, daß j e d e Gegenwart sie neu zu stellen und neuen Lösungen entgegenzuführen hat« (S. 396. 3).

Diese Aussprüche haben mich zu nachstehender Abhandlung veranlaßt, deren Zweck es ist, meine deutschen Stammesverwandten darüber zu unterrichten, wie intensiv sich seit Beginn dieses Jahrhunderts in Holland das Studium der Hegelschen Philosophie entwickelt. Nicht nur verfügen wir Holländer augenblicklich über ganz vortreffliches, in die Hegelsche Lehre einführendes Material, sondern es hat sich in Holland, namentlich in dem letzten Jahrzehnt, das philosophische Interesse besonders der Phänomenologie zugewendet. Es ist denn auch kein Zufall, daß gerade jetzt einer unserer philosophischen Schriftsteller an einem ausführlichen Kommentar zur Phänomenologie arbeitet, dessen erster Teil bereits erschienen ist, während überdies eine ganz vortreffliche »Phänomenologie«, von der Höhe der heutigen Kultur durchdacht und streng nach Hegels Denkmethode entwickelt, im Erscheinen begriffen ist.

Angesichts dieser Sachlage kann es nur bedauert werden, daß die meisten deutschen Philosophen der holländischen Sprache nicht kundig

Digitized by Google

sind und ihnen dadurch die Möglichkeit fehlt, das Werk der holländischen Hegelianer kennen zu lernen und zu würdigen. Um dennoch ein Interesse und, hoffentlich, ein Verständnis für die niederländische Hegelische Literatur wenigstens anzubahnen, will ich in diesem Aufsatz einen kurzen Bericht über die holländische Hegelschule erstatten, dem ich einzelne Proben ihrer Erzeugnisse in deutscher Uebertragung beifüge [1]).

Vor dem 20. Jahrhundert ist in unserem Lande, bis auf wenige Ausnahmen, wie z. B. Spinoza, nicht ernstlich philosophiert worden. So eifrig die Holländer sich seit der Reformation in theologischen Fragen herumgestritten haben — der Schriftsteller Busken Huet glaubte sogar in der Geistesbeschaffenheit der Niederländer aus den Tagen der Republik der Vereinigten Niederlande ein Wiederaufleben vom Geiste des alten Israel zu erblicken — so gleichgültig haben sie die philosophischen Geschehnisse an sich vorübergehen lassen. Nur vereinzelt wurde hier im Anfang des vorigen Jahrhunderts ein Echo aus der großen klassischen Periode der deutschen Philosophie gehört und in dieser Beziehung möge denn hier an die Kantianer Van Hemert und Kinker und den Hegelianer van Ghert erinnert werden. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts findet sich von einem tieferen philosophischen Interesse so gut wie keine Spur. Um das Jahr 1900 jedoch hat sich plötzlich ein Mann erhoben, der durch eine seltene und glückliche Vereinigung vieler großen Geistesgaben seinem Lande nicht nur ein tiefes und reines Verständnis für die Philosophie, namentlich die Hegelsche, gebracht hat, sondern dessen Einfluß auf eine große Schar von Zuhörern und Lesern so stark und nachhaltig wirkte, daß wir jetzt, nach seinem Tode, ein tiefes philosophisches Leben fortsetzen können. Dieser Mann war G. J. P. J. Bolland (1854—1922), seit 1896 Professor der Philosophie in Leiden. Bolland hat dies erwirkt durch eine erneuerte Herausgabe der meisten Hauptwerke Hegels, die er mit erläuternden Bemerkungen versah; weiter durch seine eigenen Schriften, vor allem aber durch seinen mündlichen Vortrag. Denn nicht nur in Leiden an der Universität hielt er Kollegium, sondern in vielen der größeren Städte, wie Utrecht, Amsterdam, Haag, Rotterdam, Delft u. a. hielt er seit 1902 bis an seinen Tod jeden Winter während 20 Abende öffentliche Vorträge, in welchen er im Laufe jener zwanzig Jahre meistens an der Hand von Hegels Werken, oft aber auch von seinen eigenen, das ganze Stoffgebiet der Enzyklopädie behandelte.

1) Eine ziemlich vollständige literarische Uebersicht der aus der holländischen Hegelischen Bewegung hervorgegangenen Schriften wird binnen kurzem in der neuesten Auflage des Werkes von Ueberweg-Heinze erscheinen.

Digitized by Google

Diese Kollegien sind von vielen Hunderten, Männern und Frauen jedes Standes und Alters, treu besucht und mit Begeisterung gehört worden. Hierdurch ist er nicht nur ein Leidener Universitätsprofessor, sondern in Wahrheit ein universeller niederländischer Lehrmeister der Philosophie gewesen.

Der große äußere Erfolg, den Bolland in nichtakademischen Kreisen erzielt hat (an den Universitäten stieß seine Lehre auf heftigen Widerstand), läßt sich aus der Sache selber schwerlich erklären, denn der Hegelianismus ist als dialektisch-spekulative Methode für den Durchschnittsmenschen zu schwer, zumal in Holland ja jede Vorschulung fehlte. Vielmehr schrieb sich dieser Erfolg an erster Stelle von Bollands außergewöhnlicher Beredsamkeit her und weiter von der höchst originellen Weise, wie er es verstand, inmitten rein philosophischer Gegenstände die wichtigsten Kulturerscheinungen unserer Zeit zu besprechen und zu erschöpfen. Bolland war seiner Anlage nach ein Prediger und er konnte glühende Verdammungs- und Trostreden halten. Mit Vorliebe behandelte er Themen wie die Entstehung des Christentums, oder stellte Betrachtungen an über die moderne Tendenz zur Lockerung der Ehebande, leidenschaftlich bekämpfte er den Katholizismus, verteidigte er die katholischen Modernisten und bekämpfte wieder Sozialismus, Theosophie und Freimaurerei. Und was die rein philosophischen Gegenstände betrifft, so verfügte er für die schwierigsten philosophischen Entwickelungen über solch eine Meisterschaft in der Redekunst, daß die schwersten Probleme in seinem Munde ein leichtes Spiel schienen und die meisten seiner Zuhörer, die nicht über Kant ihren Weg genommen, im Grunde nicht ahnen konnten, wie großartig die Lösungen der sog. Aporien waren, die er gleichsam spielend gab. Nur wer sich in die nicht-Hegelsche Philosophie und in Hegel selbst vertieft hat, ist imstande, voll und ganz zu ermessen, welch ein reiner und klarer Begriff aus Bollands Wort zu uns spricht.

Vor dem Antritt seiner Professur im Jahre 1896 war Bolland ein Anhänger Eduard von Hartmanns gewesen, dessen freien, synthetisierenden Blick er bewunderte. Aber gerade in den Tagen, da er zum Professor ernannt wurde, sah er auch die Unhaltbarkeit der Hartmannschen Philosophie ein. In seiner merkwürdigen Antrittsrede von 1896 über »Veränderung und Zeit« zeigt sich, daß er vor einem Wendepunkt steht und regt sich schon das dialektische Bewußtsein.

Wir dürfen sagen, daß von Kant zwei Strömungen philosophischen Denkens ausgegangen sind, welche schließlich beide auf das nämliche,

Digitized by Google

von Kant selber geforderte System der reinen Vernunft hinausgelaufen sind. Der erste Weg ist der von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel, der zweite führt von Kant über Schopenhauer und von Hartmann zu Bolland, wobei denn aber Hegel selber Bolland zum Hegelschen Begriff gebracht hat, nachdem alle Systeme, namentlich das Hartmannsche, sich ihm als unzulänglich erwiesen haben. Nicht nur jedes System, sondern, wie Bolland es selber ausgedrückt hat: »Es gibt keinen Begriff noch Lehrsatz, der sich als unanfechtbar erwiesen hätte in meinem eigenen Kritizismus, alles war unhaltbar.« In dieser Periode der Verzweiflung wurde Bolland gerade zum Professor ernannt und faßte den Entschluß, »doch auch noch einmal — ich war eben Philosophieprofessor — Hegel durchzunehmen.« »Und siehe, ich bemerkte, daß Hegel recht hatte.« »Seht, was meine Verzweiflung gewesen war in diesem allmählichen Zusammensturz aller meiner Vorstellungen, Begriffe und Annahmen, die Tatsache, daß alles, was ich annahm und ausführte oder versuchte, fehlschlug oder versagte, insoweit ich es ordentlich durchdachte, — hier kam ich plötzlich in ein Licht zu stehen, worin ich zu sagen lernte: Je nun, das ist eben das Wahre! Das i s t die Wahrheit, daß keine Denkbarkeit an sich jemals haltbar ist, daß nicht auch etwas dagegen zu sagen wäre, daß also keine einzige ‚Setzbarkeit' als solche ohne weiteres die Gültigkeit des Wahren zu beanspruchen hat. Keine besondere Denkbarkeit das Wahre, alles nur zu bewerten unter Vorbehalt von, und im Zusammenhang mit etwas anderem; ‚alles relativ'. — Hört! Denn das will sagen, das Relative ist absolut, das Absolute offenbart sich in Relativität und ist nicht ‚außerhalb' des Relativen zu suchen. Uebersetzt in die Sprache der Vorstellung: Gott ist nicht ein Gott bloß jenseits der Sterne, das Wahre und Unendliche ist nicht dort, wo keine Endlichkeit ist, um so, ausgeschlossen von der Endlichkeit, selber wieder in seiner Weise eine Endlichkeit zu sein. Das wahre Unendliche, das unendliche Wahre, ist das Unendliche, das in aller Endlichkeit, das Wahre, das in aller Unwahrheit sich wiederfindet und zu sich selber kommt.« (»Zuivere Rede«, 3. Aufl. S. 1202 ff., geschrieben 1906.)

1902 nimmt Bolland öffentlich Abschied von v. Hartmann in seinem deutsch geschriebenen Buch: »Alte Vernunft und neuer Verstand, oder der Unterschied im Prinzip zwischen Hegel und E. von Hartmann, ein Versuch zur Anregung neuer Hegelstudien.« Im Jahre 1903 folgt: »Het verstand en zijne verlegenheden, proeve van inleiding eener leer van zuivere rede.« (Der Verstand und seine Verlegenheiten, Versuch einer Einführung in die Lehre von der reinen Vernunft.) Seit dieser Schrift,

Digitized by Google

die eine ausgezeichnete Einleitung zum Hegelianismus darstellt, spricht man in Holland nicht länger vom »Hegelianismus« — da dieser in seiner Aufhebung aller »ismen« eigentlich selber nicht ein »-ismus« heißen kann — sondern von der »Lehre der reinen Vernunft«, oder »Vernunftlehre«, oder »zentralen Wissenschaft«. So heißt denn auch Bollands Hauptwerk, welches 1904 erschien (neu gedruckt und bedeutend erweitert in den Jahren 1909 und 1913) »Zuivere Rede en hare Werkelijkheid« (Reine Vernunft und ihre Wirklichkeit). Dieses Werk ist eine moderne Wiederholung dessen, was Hegel die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften nannte, also die Wissenschaft der Wissenschaften, oder die zentrale Wissenschaft, sagen wir: der Begriff der Wissenschaft. Bolland hat hier den ungeheuern Fortschritt und Zuwachs der Wissenschaften ausgenutzt, wenn er auch eben deshalb nicht ‚Alles' wissen konnte, wie das Hegel bei dem damaligen Stand der Wissenschaften noch wohl möglich war. Die vornehmsten Kapitel aus diesem etwa 1300 Seiten starken Buche sind: Die Logik, Hegels Uebergang von der Idee zu der Natur, Die Naturphilosophie, Leben, Seele und Geist, Der Geist der Gesellschaft, Aesthetische Geistigkeit, und Der Geist des Höhern (Religionsphilosophie).

Von seinen übrigen Werken nennen wir weiter die stenographische Aufzeichnung seines »Collegium Logicum« der Jahre 1904/1905, worin im Umfang von fast 1000 Seiten die ganze Logik aufs neue durchdacht ist, und daneben seine »Logik, Leitfaden beim Unterricht der reinen Vernunft« (1911 und 1912), worin er in ungemein virtuoser Weise im Rahmen von nicht mehr als 40 Seiten noch einmal den Zusammenhang und die Entwickelung der Kategorien der ganzen Logik klarlegt. 1915 erschienen die »Boeken der Spreuken uit de leerzaal der Zuivere Rede« (Die Bücher der Sprüche aus dem Lehrsaal der reinen Vernunft), wo in mehr als 2000 Kernsprüchen die ganze Enzyklopädie dem Inhalte nach, aber ohne die vermittelnde Begriffsentwickelung zusammengefaßt wird. 1916 folgte »De Natuur« (Die Natur).

Außer Hegels Hauptwerken hat er zur Einführung in die Hegelsche Philosophie auch noch einige Werke von Gabler und J. E. Erdmann herausgegeben. Von seinen nicht rein-philosophischen Werken übergehe ich die über Katholizismus, Theosophie und Freimaurerei, um nur noch auf seine Schriften theologischen Inhalts hinzuweisen, in welchen er die Geschichte der Entstehung des Christentums, unabhängig von einem Glauben an einen historischen Jesus von Nazareth, entwickelt hat. Aus der langen Reihe von Schriften über diesen Gegenstand nenne ich nur

Digitized by Google

die zwei Hauptwerke: »Het evangelie« (Das Evangelium), 2. Aufl. 1910, und »De groote vraag« (Die große Frage, nl.: ‚Hat Jesus gelebt?'), 2. Aufl. 1917.

Gestützt auf die Resultate der sog. radikalen holländischen Schule [1]) und an der Hand der Entdeckungen von Schriftstellern wie D. F. Strauß, B. Bauer, W. B. Smith u. a. hat Bolland mit seiner umfassenden Kenntnis des klassischen Altertums und der theologischen Literatur, verbunden mit seinem klaren Begriff der Geschichte und des Menschen, die Entstehung des Christentums unabhängig von dem historischen Jesus erklärt aus dem Geiste der ‚jüdisch' alexandrinischen Schule, aus der ägyptisch und hellenistisch beeinflußten Urgnosis des ersten Jahrhunderts.

Als Philosoph ist Bolland nicht lediglich ein Wiederholer oder Ausleger der Hegelschen Lehre gewesen. In selbständiger Weise hat er nach der Methode Hegels das ihm zur Verfügung stehende Material der modernen Kultur durchdacht und dabei viel Neues gegeben. Nicht nur in seinem Material, sondern auch in Wortwahl und Ausdrucksweise weicht er oft stark von Hegel ab. In der Ordnung der Kategorien änderte er dies und jenes, während seine Naturlehre und seine Aesthetik ganz neu verfaßt sind. Sein Interesse für die Phänomenologie ist nicht groß gewesen; zwar hat er eine neue, mit Erläuterungen versehene Ausgabe dieses Hegelschen Meisterwerkes besorgt und ein Jahr darüber Vorträge gehalten, aber eine erschöpfende Behandlung desselben blieb eigentlich aus und Neues hat er auf diesem Gebiet nur vereinzelt gebracht. Es lag übrigens für ihn auch kein zwingender Grund vor, die Kantische Kritik zu einer Selbstkritik zu vertiefen, weil damals in Holland von einer Kantischen Bewegung nichts Bedeutendes zu spüren war; erst in den letzten Jahren zeigt sich in Holland eine Kantianische Strömung. Dennoch hat Bolland fortwährend über Kant gesprochen und geschrieben; sein »Collegium Logicum« knüpft denn auch, wie aus den ersten 200 Seiten hervorgeht, an Kants Abschnitt über die Einheit der transzendentalen Apperzeption an. Die Methode der Vernunftlehre faßt Bolland in den von ihm selber wohl einmal als die »sacrosancte Formel« bezeichneten Worten zusammen: »Das Wahre ist dieses: sich in sich selber zu unterscheiden, von sich selber das Andere zu setzen, um darin zu sich selber zu kommen, es zu verkehren und für sich zu sein« [2]).

1) Vgl. die deutsch geschriebene Abhandlung von Prof. G. A. Van den Bergh van Eysinga: »Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments«, 1912.

2) Vgl. Kroner, »Von Kant bis Hegel« II, S. 270, wo ungefähr dieselbe Umschreibung des Begriffes gegeben wird.

Digitized by Google

Durch seine virtuose Handhabung der Sprache wußte er bei Darstellungen, wo Hegel nach Worten ringen mußte, das Schwerste einfach und klar zu sagen mit möglichster Vermeidung von Fremdwörtern und machte so seine Worte zur Wahrheit, daß das Deutsch und das Holländische zwei Sprachen seien, in denen man viel durchsichtiger und reiner philosophieren könne als in den romanischen Sprachen. Hingerissen von dem Feuer seines temperamentvollen und künstlerischen Charakters ließ er sich oft zu viel gehen und entwickelte die Uebergänge der Kategorien manchmal nicht so ausführlich und geduldig, wie Hegel selber dies tat, oder die Sache es erforderte. Scharf und heftig wurde er darüber angegriffen von dem einzigen akademischen Schüler, der bei ihm selber Philosophie studierte, nl. Dr. K. J. Pen, der eine Abhandlung geschrieben hat unter dem Titel: »Over het onderscheid tusschen de wetenschap van Hegel en de wijsheid van Bolland« (Ueber den Unterschied zwischen Hegels Wissenschaft und Bollands Weisheit), 1915, wogegen eine Verteidigung der Art und Weise, wie Bolland philosophierte, erschienen ist von Frl. Ester Vas Nunes, unter dem Titel: »Een schijnbetoog tegen Bollands leer van zuivere rede« (Eine falsche Beweisführung gegen Bollands Vernunftslehre), abgedruckt in der »Tijdschrift voor Wijsbegeerte« (Zeitschrift für Philosophie) von 1917, später in Separatdruck erschienen.

Seitdem lassen sich unter Bollands Schülern drei Richtungen erkennen. Einerseits haben wir diejenigen, die sich an Pen anschließen und Hegel über Bolland setzen, andererseits als äußersten Gegensatz die, welche meinen, daß Bolland in fast jeder Hinsicht Hegel überlegen sei, und schließlich zwischen diesen beiden Extremen die, welche, ohne sich an Hegels noch an Bollands Wort festzuklammern, mit Anerkennung von beider eigenartigen und großen Verdiensten, die von Hegel und Bolland gelehrte Denkmethode auf jedem Gebiete der Wissenschaft selbständig durchzuführen suchen. Die meisten der Redaktionsmitglieder der »Idee«, wie das 1923 gegründete Organ der »Bollandgesellschaft für reine Vernunft« heißt, nehmen diese vermittelnde Stellung ein und eröffnen allen Richtungen gern die Gelegenheit, sich in der »I d e e« vertreten zu lassen, sofern die Aufsätze und Artikel in dem von Hegel zum Begriff gebrachten Begriff geschrieben sind. Verfasser ist Sekretär der Schriftleitung.

Wie oben gesagt wurde, sind von Kant zwei zu Hegel führende Strömungen ausgegangen. Streng genommen ist die zweite dieser Strömungen nicht bei Bolland stehen geblieben: wir können uns glücklich preisen, daß wir in dem tiefsinnigen Denker J. Hessing einen Philosophen be-

Digitized by Google

sitzen, der, obgleich er kein eigentlicher Schüler Bollands gewesen ist, dessen und Hegels Werk ausgebaut hat und so zu einer neuen, ungemein reinen Begriffsentwickelung gelangt ist, die er seit einigen Jahren in seinen mündlichen Vorträgen, wie in seinen Schriften zu verwirklichen bestrebt ist. Obwohl Hessing auch ganz vortreffliche Vorlesungen über die Logik gehalten hat, so ist doch vorzugsweise sein Interesse auf die Phänomenologie gerichtet, von welcher er eben eine neue Bearbeitung erscheinen läßt. Der erste Teil wurde bereits in der »I d e e« (1925) abgedruckt, ein folgender Teil wird wahrscheinlich noch im Laufe dieses Jahres veröffentlicht werden. Den sachlichen Inhalt seines Werkes hat er zum größten Teil schon während der letzten drei Jahre in ausführlichen Lehrgängen an mehreren Orten des Landes vorgetragen, und mit Ungeduld sehen die Kenner der Hegelschen Methode der Vollendung des Buches entgegen. Reiche Kenntnisse und Fähigkeiten, sowie eine ungemein klare Einsicht in die Methode und ihre Anwendung machen Hessing zu einer hervorragenden Figur unter den heutigen niederländischen Hegelianern. In der methodischen Reinheit seiner Begriffsentwickelung kommt er Hegel gleich, übertrifft ihn mitunter sogar. Wie Bolland ist er Autodidakt, seine gesellschaftliche Stellung ist die eines Botanikers an der Hochschule für Landwirtschaft in Wageningen.

Von den übrigen niederländischen Hegelianern nenne ich noch zunächst den Ingenieur W. F. Staargaard in Bandung (Niederl. Indien), der unter dem Titel: »Logos, Logisch weten en centrale wetenschap« (Logisches Wissen und zentrale Wissenschaft) im Jahre 1923 eine mehr als 700 Seiten starke Neubearbeitung von Hegels Phänomenologie herausgegeben hat, welche größtenteils aus Uebersetzungen mit eigenen Ergänzungen und Umschreibungen besteht und worin auch eine Bearbeitung der Logik vorkommt; 1925 erschien vom selben Verfasser eine Broschüre über die Frage: »Was ist logisch?«

Von Dr. J. C. Bruyn erschien 1923 der erste Teil eines »Versuchs einer Texterklärung von Hegels Phänomenologie«, der aber nicht weiter reicht als bis S. 99, 2. Bd. von Hegels sämtlichen Werken.

Eine ausgezeichnete Einführung in die Philosophie im allgemeinen und in die Vernunftlehre insbesondere ist das Buch von Prof. J. G. Wattjes, Bauingenieur an der technischen Hochschule in Delft, mit dem Titel: »Practische Wysbegeerte« (Praktische Philosophie) 1925.

* * *

Digitized by Google

G. J. P. J. Bolland. Aus: »Die Natur«[5] (S. 207—216).

»Die vollständige Natürlichkeit des Lebens ist keine Natürlichkeit ohne Wirklichkeit, wenn es auch nicht zum Vorhandenen gehört, wonach übrigens, wenn's darauf ankommt, keine Wissenschaft oder Philosophie eigentlich sucht.

In Wissenschaft und Weisheit ist es nicht um das Bestehende zu tun, sondern um die Gültigkeit; so handelt es sich auch in der Lebenslehre und was ihr vorangeht, oder darauf folgt, nicht um bestehende Dinge, sondern um wirkliche Gültigkeiten, um Denkbarkeiten, die ihre Geltung haben durch alle Vereinzelung hindurch. Die Frage, ob überhaupt Leben bestehe, verwechselt Wirklichkeit und Realität, und ist eigentlich die Frage, ob das Wahre in den Dingen wohl als ein Ding bestehe; in Wahrheit und Wirklichkeit aber besteht das Leben an sich, wie die Seele oder der Geist an sich, ebensowenig wie die reine Einheit der Mathematik, um zugleich deren Geltung zu haben. Aber ist es als solches nun zu erklären? Natürliches Leben ist und bleibt durch und durch natürlich; es geht in seiner Denkbarkeit nicht auf, und hat dennoch die Begreiflichkeit der Selbstunterscheidung, worin die Natur sich selber bezweckt und vermittelt, oder zum Mittel macht, um sich zu verleugnen und zu ‚versachen', d. h. sich zur Sache zu machen, und sich aufzuheben.

Ist weiter ‚erklären' ein Sagen des Nämlichen mit anderen Worten als ‚Aufhellung' und ‚Aufklärung' zu vernünftiger Denkbarkeit, so läßt sich sagen, daß vernünftige Denkbarkeit oder Begreiflichkeit ein vernünftiges Denken voraussetzt, das sich zur Erklärung und Aufhellung oder Aufklärung nicht verkehren will in dem zur Sprache gebrachten gefühllosen Gewächs, oder dem seiner selbst noch nicht bewußten Tier: eben was man ‚ist', unmittelbar und ohne weiteres ist, begreift man nimmer, — weil Sein ohne weiteres noch nicht Sein der Wirklichkeit der Wahrheit ist. Und der Geist der Wirklichkeit und Wahrheit kann in der Wirklichkeit seiner Gemeinschaft jene Wahrheit wecken und erzeugen, das ist: in Wirklichkeit der Gegenseitigkeit entwickeln, aber nicht einseitig von außen her irgendwo anbringen oder unwidersprechlich auferlegen und vorschreiben; er kann nicht buchstäblich führen, oder sich führen lassen zu der Wahrheit. Am allerwenigsten aber wird man andere zum Begriff des Lebens bringen, indem man sie an ein Vergrößerungsglas führt, oder in die Werkstatt eines Chemikers, — von den Apparaten der Physiker und den Kalkulationen der Mechaniker nicht einmal zu reden.

Digitized by Google

Beweglichkeit und Wirksamkeit in Wirklichkeit der Erscheinung sind in der Wirklichkeit des Lebens vorausgesetzt; kein Leben ohne Realität, ohne ‚Sachlichkeit'. Doch das Leben selber ist in aller ‚Sachlichkeit' das absolut ‚Unsachliche', Nicht-Reale; es ist als reine Einheit der Wirklichkeit, Einheit der Wirksamkeit oder Selbstunterscheidung und -wiedervereinigung. Das Leben selber greift man nicht und sieht man nicht: es läßt sich denken und gelegentlich vernehmen, mit Begriff und als Begriff vernehmen. Denn der Begriff des Lebens ist ein Leben des Begriffes und der wirkliche Begriff ist die Wahrheit selber des Lebens. Eine Lehre von Beweglichkeiten und Stofflichkeiten oder leblosen Wirklichkeiten ohne weiteres erklärt oder erhellt an dem Leben naturgemäß bloß dasjenige, was das Leben mit dem Leblosen gemein hat, während doch Regelmaß und Ordnung in der lebendigen Natur nicht ohne weiteres ‚berechenbar' beweglich, nicht physisch oder chemisch ‚funktionell', sondern auf e i g e n e Weise voll ‚funktioneller' oder organischer Selbstunterscheidung ist und keineswegs das Wort 'organisch' ein Wort ohne Sinn ist. Ein Wort hat seinen eignen Sinn, auch das Wort oder die Wortverbindung ‚organische Funktion', welches schon zunächst an Flüssigkeit in Vieleinigkeit zusammenhängender und zusammenwirkender Sachlichkeit denken macht. Und ob der Begriff des Lebens sich ‚physico-chemisch' aussprechen läßt, mag jeder für sich entscheiden als Antwort auf die Frage, ob ein ruhiges, hartes und trocknes Kriställchen und eine feuchte, weiche und lebendige Zelle unterschiedslos dasselbe sind! »Niemand«, sagt Aristoteles (über Entstehen und Vergehen 1 : 8 . 4), »war je so töricht, daß ihm Feuer und Eis eins wären.« Und dennoch sind sie beide leblose Natürlichkeiten. Sollen wir selber jetzt keinen Unterschied mehr denken zwischen Leblosigkeit und Leben? Sollen wir das Leben abermals für eine mechanische oder eine chemische Tatsache erklären? Sollen wir es erklären für ein — Ferment? Das Leben in uns selber wird im Gange erhalten mit Hilfe von Magen- und Darmfermenten, Ausscheidungen des Organismus, welche in ihrer Gesamtheit noch nicht oder nicht mehr die Vieleinheit des Lebens sind; die Vollständigkeit des Lebens ist mit einer bestimmten Nennbarkeit ‚in' dem Leben nicht zu verwechseln, und schon die zusammensetzende Wirkung der Darmwand ist etwas anderes als die zersetzende Wirkung der Darmfermente. So ist auch der Begriff des Lebens Einheit des Verschiedenen; das Leben ist planmäßige Einheit des Verschiedenen. Zersetzung und Zusammensetzung von Stoffen gehen in dem lebenden Wesen vor auf die Weise einer unwillkürlichen und natürlichen Plan-

Digitized by Google

mäßigkeit, welche wiederum nicht eine Summe von Gärungen ohne weiteres ist; man hat in keinem Falle das Leben mit etwas Anderem, mit dem Anderen, zu identifizieren. Die ‚naturkundigen' Erklärungen, daß alles Bewegung oder umgekehrt alles lebendig, daß das Leben Gärung, daß es elektrisch — oder etwas anderes, daß, ins Allgemeine übertragen, eines das andere sei, machen das mehr oder weniger Aehnliche und Gleiche, das in seiner Weise verschieden bleibt, zum Unterschiedslosen. Und die Wahrheit, welche die Einheit von Allem, von allem Verschiedenen ist, wird hierbei zu einer Unüberlegtheit verkehrt, der Unüberlegtheit, daß irgendein Bestimmtes alles andere heißen könne; verkehrt erscheint die Lehre von der Wahrheit in jeder derartigen Identifizierung. Die wirkliche und wesentliche Einheit bleibt Einheit im Unterschied. Und die Denkbarkeit einer unterschiedslosen Einheit stofflicher Natur in Tier, Gewächs und Stein belebt den Stein ebensowenig, wie sie den Baum zum tierisch oder gar menschlich Beseelten macht; das Identifizieren alles Stoffes macht nicht die Worte beseelt und unbeseelt, lebendig und leblos zu Klängen ohne Sinn, und die Nennbarkeit des Lebens ist die Nennbarkeit einer Natürlichkeit, welche berechenbare Beweglichkeit und vielerlei Bestimmtheit der Wahrnehmbarkeit voraussetzt, um nichtsdestoweniger oder eben deshalb ihre unberechenbare Inwendigkeit und eigene unwahrnehmbare Denkbarkeit der Selbstbestimmung zu haben.

Keine Vielheit ohne Einheit, keine Einheit ohne Vielheit; kein Unterschied ohne Aehnlichkeit, keine Aehnlichkeit ohne Unterschied. Das Viele ist Eins; es ist in Wahrheit Eine Wirklichkeit, aber diese eine Wirklichkeit ist nicht Einheit in abstracto, sondern Einheit in Verschiedenheit, Vieleinheit, welche alles relativ oder verhältnismäßig zum Nämlichen und zu etwas Anderem macht, und sich so in Veränderungen beständig macht. Und was ist nun das Leben, was ist wirklich das Leben? Es ist nichts mehr oder weniger als vollständige Natürlichkeit. In seiner Wirklichkeit ist es zunächst das, was alle Wirklichkeit als solche ist: das wirkliche Leben ist von außen und von innen Einheit beständiger Selbstbehauptung und Selbstverkehrung. Dafür ist das Leben Einheit besonderer Allgemeinheit. Aber das Leben ist auch wieder Einheit besonderer Allgemeinheit, Allgemeinheit eigener Besonderheiten und nicht anderer Besonderheiten; die Form der Wirklichkeit, die wir uns denken, wenn wir vom Leben seine Bestimmtheit denken, ist denn auch insonderheit eine wechselnde Formbehauptung in beständiger Verkehrung von Stoff und Inhalt.

Digitized by Google

Und es muß sich auf diese Weise entwickeln zu und in einem lebenden Wesen, das als Vieleinheit verschiedener aber zusammenwirkender Besonderheiten eine Vollständigkeit von ‚Organen' ist, welche alle auf eigene Weise Mittel zum Zwecke, dem Lebenszwecke, und so sämtlich ‚bezweckt' sind. In dem Leben ist der Zweck vorausgesetzt und mit dem Mittel vereinigt; so ist das Leben Selbstzweck.

Kein Leben ohne ‚Wachstum' oder Entwickelung in Zusammenkunft durch Selbstteilung, kein Leben ohne veränderliche Formbehauptung in beständiger Stoffveränderung; lebend muß die Natur sich stetig lose formen, um auf die Dauer oder dauernd sich zu erlösen und zu befreien von eigener fremder Bestimmtheit und passiver Beschaffenheit. Lebend kommt die Natur zur Selbsterlösung; der Kristall, der nach eigenem Typus sich formt, aber auf der Erde liegen bleibt, wo er liegt, um sich ohne eigenes Zutun hin und herschieben und stoßen zu lassen, der Baum, der sich über die Erde erhebt, aber noch nicht empfindet, was man ihm antut, und das Tier, das sich über die Erde bewegt, um Begierden zu befriedigen, aber nimmer sich selber zu beherrschen, sind anschauliche Vereinzelungen einer für Entwickelung empfänglichen irdischen Freiheit, welche zum Leben zu kommen hat, um in dem menschlichen Geiste sich selber und die Erde zu beherrschen, und so über die Natur hinauszusteigen.

Natürlichkeit ist nicht ohne die Unwillkürlichkeit der Selbstrealisierung. Und in der Belebung dieser Natürlichkeit gibt sich die Wirklichkeit eine Gestalt, worin oder woraus sie sich entwickeln kann, geistig sich entwickeln wird zu der Idealität ihrer Wahrheit. Eben hierum ist die Selbstbelebung der Natur eine halbe oder ‚seelenhafte' Selbstvergeistigung, eine Selbstvergeistigung nicht-erledigender und nicht-erledigter Art, die in ihrer Beseeltheit wiederum nicht ‚alles' ist. Läßt sich einerseits sagen, daß das Weltall als solches ‚noch kein' lebendiges Wesen ist, und andererseits, daß die Verkehrung seines Inhalts und die Behauptung seiner Form es ‚gerade' zu Einem unendlichen lebendigen Wesen machen, dem Wesen einer Weltseele, in dritter Instanz läßt sich die Bemerkung machen, daß das Leben ohne weiteres noch nicht zu seiner Wahrheit gekommen ist, und daß die Wirklichkeit, welche zu ihrer Wahrheit gekommen ist, über das seelische Leben hinausgestiegen ist. Denn vernünftige Besprechung ist mehr als verständig und vereinigt Entgegengesetztes; im geordneten und ordentlichen Lehrgang läßt sie Belebung bedenken an der Leblosigkeit, um auch das Leben, das natürliche Leben, in etwas Anderem, in dem Anderen, verschwinden oder

Digitized by Google

aufgehen zu lassen. Was geistig ist, will ‚nicht mehr' seelisch oder psychisch sein, und das Leben ist, als das Beseelende, das Seelische selber, oder besser gesagt: das Seelische ist wieder das Leben in seiner beseelten Vereinzelung, in seiner Besonderheit und Bestimmtheit. Und das rein Seelische ist das rein Tierische; die Beschaffenheit des tierischen Lebens ist die Bestimmtheit des seelischen Lebens, während im Geiste die seelische Natur über sich selber hinausgeht, um zu sich selber wiederzukehren und in sich zu kehren.«

* * *

G. J. P. J. Bolland. Aus: »Nähere Vorbereitung« (»Zuivere Rede«[3], S. 69—71).

»Das Vernünftige ist das Wahre und die Vernunft alle Wahrheit. In reiner Vernünftigkeit begreift das Denken an der Verschiedenheit der Bestimmtheiten oder Endlichkeiten die Unendlichkeit der Einheit, die Einheit der Unendlichkeit. Als dieser Begriff des Einen, das im Anderen sich wiederholt und zu sich kommt, ist es ein Denken der wahren Unendlichkeit. Denn die wahre Unendlichkeit ist jene, die in ihrem ‚Anderen' im Endlichen, zu sich kommt, nicht jene, die nur dann und da wäre, wenn und wo die Endlichkeiten nicht sind. In dieser wahren Unendlichkeit ist das wahre Allgemeine oder allgemeine Wahre begriffen, das Allgemeine, das sich selber zum Besonderen macht, um dieses wieder in sich selber zu verkehren, und so als wahre oder einzige Allgemeinheit die allgemeine Einheit ist; es ist darin begriffen, daß das Allgemeine auf eine über den Alltagsverstand hinausgehende vernünftige Weise dasjenige ist, worin sich das Nämliche als etwas anderes, das Andere als das Nämliche erweist, daß es als das so Bestimmte etwas Besonderes heißen darf, das nichts Besonderes ist, ebenso wie das Besondere in seiner Wahrheit oder im allgemeinen das Allgemeine ist, das sich vom Allgemeinen unterscheidet. So ist denn der Begriff in Aufmerksamkeit, Erinnerung und Gedächtnis, in Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung, in Begriff, Urteil und Folgerung, in Gefühl, Verstand und Vernunft das Besondere inmitten anderer Allgemeinheiten, die alle Besonderheiten des ... Begriffes sind; so ist der Begriff Besonderheit eigener Allgemeinheit, das Besondere, das sich von sich selber als von dem Allgemeinen unterscheidet, um sich auch wieder aus sich selber in das Allgemeine zu verkehren. Hierin ist begriffen, welche Antwort vernunftgemäß auf die alte Frage zu geben ist, ob Logik Teil der Weisheit, oder aber Mittel zur Weisheit zu heißen habe: sie ist weder lediglich das

Digitized by Google

eine, noch lediglich das andere, — sie ist sowohl das eine als das andere. So kann auch das Ich, so kann die Persönlichkeit in einer vollständigen Vernunft-, Natur- und Geisteslehre sich selber einen besonderen Platz zuerkennen, um daran nicht nur das weniger, sondern auch das mehr als Persönliche zu bedenken und zugleich trotz eigener Besonderheit das zusammenfassende Allgemeine in jenen Denkbarkeiten zu sein. In der Vernunft liegt es, daß das Allgemeine und das Besondere ungesondert unterschieden sind; in der Vernunft liegt es, daß die allgemeine Vernunft nicht ohne ihren vereinzelnden Verstand, der vereinzelnde Verstand wiederum nicht ohne verallgemeinernde Vernunft ist. Die wahre Vernunft kann ebensowenig ohne Verstand sein, wie der wahre Verstand je vernunftlos ist; beim Auseinanderdenken und Auseinanderhalten von Verstand und Vernunft ohne weiteres, würde einseitig verständig, das ist unverständig, gedacht werden, und in der reinen Besinnung des Geistes unterscheiden sich Verstand und Vernunft voneinander, um sich aneinander aufzuheben und wiederzufinden.

Was der Verstand mit Vernunft, die Vernunft mit Verstand tut, das tut die Vernünftigkeit in . . . Wirklichkeit; auch die Vernünftigkeit und Wirklichkeit sind ungesondert unterschieden, und ein berühmt gebliebener Spruch Hegels gibt dies auf paradoxe Weise zu verstehen. »Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.« Was soll hierzu vernünftigerweise gesagt werden? Es bedeutet zunächst, daß das, was kommen mußte, tatsächlich gekommen ist, und daß das, was gekommen ist, auch kommen mußte; weiter durchdacht und näher bedacht ist darin begriffen, daß es das Wahre ist, was standhält, und das Standhaltende das Wahre zu heißen hat, — womit das Besondere, Gesonderte und Vereinzelte nicht abgeleitet oder an sich gerechtfertigt wird, wenn es gleich so auch nicht mehr als das Bessere und Erwünschtere, aber nicht Bestehende gefordert und erwartet wird. Reine Vernunft leugnet, daß das Zeitliche, Vorübergehende oder Vergängliche die Wirklichkeit, die wahre und vernünftige Wirklichkeit zu heißen hätte, allein sie sieht und begreift in diesem Endlichen und Vergänglichen, daß dessen wahre Wirklichkeit wirkliche Vernünftigkeit, das ist: sie selber ist; reine Vernunft sehnt sich nicht nach etwas, was noch nie dagewesen ist, und bildet sich nicht ein, daß sie selber, das ist: das Wahre, immer erst zu kommen hätte, und sie ist sich gleichzeitig bewußt, daß sich das Rechte ohne das Verkehrte, das Licht ohne den Schatten, die Vernunft ohne die Unvernunft nicht empfinden, wahrnehmen oder vernehmen läßt. Sie selber ist, nach Hegels Wort, die Rose im Kreuze des Lebens;

Digitized by Google

in ihrer freien oder von ihr selber bestimmten Entfaltung ist die Vernunft versöhnt und versöhnt sie ihrerseits mit den unangenehmen Besonderheiten der Wirklichkeit, denn insoweit diese in ihrer Wahrheit begriffen sind, sind sie darin zugleich aufgelöst. Schließlich und wohlverstanden ist das (wirklich) Vernünftige das (wirkliche Wahre oder wahrlich) Wirkliche, und das (wahrlich) Wirkliche das (wirkliche Wahre oder wirklich) Vernünftige; so hat der wirkliche und wahre Kreis zwar nicht die Wirklichkeit des sachlich vereinzelten Bestehens und ist er also nicht als gegebener Gegenstand wirklich: weil vielmehr die gegebenen Kreise keine wahren Kreise sind: allein nichtsdestoweniger ist der wahre Kreis in allem (auch noch so unvollkommenen) Kreisartigen das wirklich Wahre, die wahre (oder unvergängliche) Wirklichkeit, die im Anderen ihrer selbst allein sich selber bestimmt, um in allem nimmer zu sein und immer.«

* * *

J. Hessing. Aus: »Das Selbstbewußtwerden des Geistes« (»De Idee«, III, III, S. 215—218).

»In und als Erfahrung sind Wahrnehmen und Denken untrennbar, so daß das erfahrende Bewußtsein denkendes Wahrnehmen und wahrnehmendes Denken ist, und beide, sowohl Wahrnehmen als Denken, Bedingung zu der Erfahrung sind, nur nicht in derselben Weise. Denn es ist die Wahrnehmung — als das Sein, wovon ausgegangen wird, das in dieser Beziehung Unmittelbare — welche zur Erfahrung wird; aber es ist die bereits in der Wahrnehmung enthaltene Tätigkeit des Begriffes, das Denken, wodurch Wahrnehmung Erfahrung wird. Die Tätigkeit des Begriffes ist, wie schon früher bemerkt wurde, als das tätige und wirksame Mittel auch das wesentliche Mittel. Beide, Wahrnehmung und Denken, wirken zusammen, um Erfahrung zustande zu bringen. Das Tätigsein der Wahrnehmung ist aber die Betätigung des Begriffes in der Wahrnehmung. So sind Wahrnehmung und Denken die nicht zu sondernden Faktoren der Erfahrung. Hegel spricht in diesem Zusammenhang von Momenten. Der Begriff des Momentes gehört mit dem Begriff des Aufgehobenen und der Aufhebung, somit der Negation der Negation, oder des die Posivität und die Negativität umfassenden und damit über dieselben hinaussteigenden Affirmativen, zu demjenigen, welches man die Schwierigkeiten der Philosophie im Hegelschen Geiste nennt. Diese Schwierigkeit scheint, in Ansehung der Aufhebung, für Niederländer in dem Worte zu liegen, weil diesem in unserem Sprachgebrauch die Bedeutung abgeht, wodurch mit dem negativen Sinn zugleich der

Digitized by Google

positive (bewahren) zum Bewußtsein kommt; aber dann sind die Deutschen im Grunde noch schlimmer dran, insoweit trotz der in ihrer Sprache erhaltenen vollständigen Bedeutung von »Aufhebung« im allgemeinen auch bei ihnen der Begriff wohl ausbleibt. Die Schwierigkeit liegt aber nicht in den Worten, sondern in der Trägheit des Geistes, der, gleichgültig gegen seine eigenen, tieferen Angelegenheiten, nicht nur nicht weiß, was er sagt, sondern dies auch nicht wissen will. Gleichgültigkeit gegen das, was man wesentlich denkt, und das ist immer die Weise seines Denkens, führt unvermeidlich zur Gleichgültigkeit gegen das, was man eigentlich sagt, um von der Sprache, dieser höchsten und deutlichsten, weil unmittelbar wiederzudenkenden Weise, wie der lebendige Volksgeist — ich denke hier nicht insbesondere an den Pöbel, der gebildete Mensch zählt auch mit — sich zeigt und ausweist, ein Sammelsurium von verhältnismäßigen Sinnleerheiten zu machen, woran oder worin nachgerade nichts mehr zu begreifen ist; weshalb sie sich allmählich, aber immer noch schneller als man vermutet »entwickelt«, sagen wir; hinunterentwickelt, zu einem Mittel »geistigen« Verkehrs für den gelegentlich sehr gelehrten Pöbel und hiermit ihren tiefen Sinn als menschliche Sprache zwar nicht verliert, aber verbirgt; das heißt: aufhebt und also bewahrt für diejenigen, die diesen Sinn wieder in sie hineinzulegen vermögen. So liegt auch die Schwierigkeit des Begriffes ‚Moment' nicht in diesem für uns fremden Worte, sondern eben in diesem Begriff. Man kann dies erfahren, und braucht dazu den Versuch nicht eben mit einem Stiefelputzer anzustellen, wenn man auf ein Beispiel hinweist wie: Sein und Nichtsein als die Momente von Werden, auf Zeit und Raum als die Momente der Bewegung, auf ... Wahrnehmung und Denken als Momente der Erfahrung, und man wird erfahren, daß nicht begriffen wird, was sich mit ‚Moment' begreifen läßt, weil man nicht zu bedenken weiß, was sich mit den genannten und anderen Beispielen bedenken läßt.

Was hier im allgemeinen zu begreifen ist, wird deutlich, wenn bedacht wird, in welcher Weise Wahrnehmung und Denken in und als Erfahrung sich verhalten, — wenn man nur bedenkt, daß Erfahrung nicht ein äußerer Zusammenhang von Wahrnehmung und Denken ist. Erfahren ist nicht Wahrnehmen und a u c h Denken, als gölte die Wahrnehmung für sich, unabhängig vom Denken, wenn auch davon bedingt, und das Denken unabhängig von der Wahrnehmung, wenn auch auf die Wahrnehmung bezogen. Erfahrung ist nicht teils Wahrnehmung, teils Denken, sondern ganz Wahrnehmung und ganz Denken, so daß beide, Wahrneh-

Digitized by Google

mung und Denken, einander durchdringen und Erfahrung, eben insofern sie Wahrnehmung und also vom Denken verschieden ist, zugleich Denken ist, und, eben insofern sie ein Denken ist und also sich von der Wahrnehmung unterscheidet, zugleich Wahrnehmung ist. Dies bedeutet, daß in und als Erfahrung die Wahrnehmung nur dann als Wahrnehmung gilt, wenn sie zugleich Denken ist, das Denken wiederum nur dann als Denken zu gelten hat, wenn es zugleich Wahrnehmung ist, daß also beide für ihr Sein voneinander abhängig sind, um in diesem gegenseitigen Verhältnis die Momente der Erfahrung zu heißen. In Ansehung der Erfahrung, welche, ebensowohl für den Begriff, wie wir ihn hier zu denken haben, als von der Wahrnehmung die Wirklichkeit ist, sind diese Momente ‚an sich', das heißt nicht in dem besagten Verhältnis und also nicht als Momente verstanden, nichts anderes als Produkte des analysierenden Verstandes und als diese Abstraktionen auch nichts als Schein, weil weder die Wahrnehmung an sich, noch der Begriff an sich ist, was beide in und als Erfahrung sein müssen, nämlich, was die Wahrnehmung betrifft, die Erscheinung von Relation, d. h. die Erscheinung des in dieser Weise geltenden Begriffes, und, was den Relationsbegriff betrifft, die Manifestation seiner Wirksamkeit als das die Relation setzende, die Wahrnehmung ordnende Denken. Aus der Erfahrung losgelöst und also voneinander gesondert, sind Wahrnehmung und Begriff, was Kant meinte, als er schrieb, daß »Gedanke ohne Inhalt leer, Anschauungen ohne Begriffe blind sind«. Wohlverstanden ist diese »blinde Anschauung«, d. h. Wahrnehmung an sich, jedoch ebensosehr eine leere Gedankenform, als der gegenüber der Wahrnehmung an sich genommene Begriff. Was den Begriff betrifft, haben wir zu bedenken, daß das Gesagte nur insoweit für den Begriff zutrifft, als dieser als das Relation-setzende Denken gilt mit Beziehung auf die Wahrnehmung und gleichsam mit der Wahrnehmung behaftet, nicht aber für den Begriff, insoweit dieser als das Begriffensein der Erfahrung über diese hinaussteigt und Begriff für sich ist. Hiermit soll dann nicht an zwei ‚Arten' von Begriffen gedacht werden, sondern an den Einen Begriff, der die Wahrnehmung zum Erfahrungsfaktum macht und, indem er so zum Bewußtsein seiner selbst kommt, sich entwickelt zu der Begriffenheit, oder der Wahrheit, der Erfahrung.«

* * *

Nachwort vom Uebersetzer [1]). Wie unvollkommen das Bild sein muß, welches mit obigen kurzen, aus ihrem organischen Zusammenhang

1) Der unbekannt zu bleiben wünscht.

Digitized by Google

gerissenen Fragmenten von den Werken und ihren Schöpfern gegeben wird, davon werden wohl wenige tiefer überzeugt sein, als der Uebersetzer selbst, der lange Anstand genommen hat, sich an eine Uebersetzung zu wagen, von deren Unzulänglichkeit er von vornherein sicher war. Und noch jetzt kann er dem Gewissensvorwurf nicht entgehen, daß er in der Verdeutschung der Fragmente weit hinter der Aufgabe zurückgeblieben ist, die er sich damit gestellt hatte. Vor allem gilt dies Bolland, der nicht nur in geradezu meisterhafter Weise die niederländische Sprache beherrschte und zu handhaben verstand, sondern der das reiche, aber vielfach vernachlässigte, verkannte und gemißbrauchte Sprachmaterial, das er vorfand, zu seiner wahren Bedeutung und edelsten Bestimmung erhob, indem er mit wahrhaft rücksichtsloser Konsequenz seine Worte und Ausdrücke in einer Weise wählte, daß darin auch ihr primitivster Sinn erhalten blieb. Die tiefsinnige Mehrdeutigkeit der Sprache und das dadurch gleichsam herausgeforderte feine und geistvolle Wortspiel sind eben für Bolland typisch geworden, und es braucht nicht wunderzunehmen, daß oft der dumme Verstand hierauf die stumpfen Pfeile seines Spottes zu richten unternommen hat, ohne zu begreifen, daß und weshalb eben dieses Wortspiel das höchste und edelste Spiel ist, das es überhaupt geben kann. Kaum einen zweiten Autor hat Holland aufzuweisen, der die niederländische Sprache so rein und so durchaus vernünftig reden zu lassen weiß und es fragt sich sehr, ob dies ihm auch in einer anderen Sprache jemals nachgetan worden ist. Dies steht jedenfalls fest: die außerordentlichen Qualitäten von Bollands Sprache müssen in unserer wie in jeder Uebersetzung verloren gehen. Und so redet denn auch in den gegebenen Uebertragungen die reine Vernunft weder Holländisch noch Bollandisch und bewährt sich auch hier wieder Bollands selbstbewußter, aber durchaus berechtigter Spruch:

»Ehre, wem Ehre gebührt. Groß ist Hegels Geist, — aber in unseren Tagen [1]) redet reine Vernunft Holländisch und Bollandisch.«

1) D. h. von 1902 bis 1922.

Digitized by Google

MONTAIGNES ZWEIFEL.

VON

ERNST HOFFMANN (HEIDELBERG).

Montaigne gilt als einer der Wegbereiter der Neueren Philosophie und zugleich als Begründer der modernen Skepsis. In welchem Zusammenhange aber steht dies beides? Welche Bedeutung hatte seine Skepsis für die Geburt des neuen philosophischen Geistes? Ist sie mit der Bedeutung etwa des Cusanus oder des Paracelsus vergleichbar?

Cusanus führt die neue Epoche herauf, indem er das Bewußtsein des denkenden Geistes um seine eigenen positiven Erkenntnismethoden zum Problem macht. Die Selbsterkenntnis des wissenschaftlichen Denkens bricht an; das Erkenntnisproblem in moderner Form bereitet sich vor; die Vernunft fragt bei sich selber an. — Bei Paracelsus tritt neben das Erkenntnisproblem das Willensproblem, neben das theoretische das sittliche, und läßt die Lösung bereits in verwandter Richtung sichtbar werden: Der Mensch kann nicht nur einfach 'Teil' des großen Weltganzen sein und willenlos sich dem Geschehen dieses Ganzen einfügen lassen; sondern sofern der Mikrokosmos das große Ganze zu begreifen trachtet, ist er darüber hinaus, nur Fleisch und Bein vom Makrokosmos zu sein. Kraft des Begreifens steht er dem Makrokosmos mit einer eigentümlichen Eigenmächtigkeit gegenüber. Er kann das Begriffene nützen. Mit dem 'unsichtbaren' Wissen um die 'sichtbare' Natur ist ein Moment der Aktivität und Freiheit da, welches selbst vor der 'Konstellation' nicht mehr Halt zu machen braucht. — So tief Cusanus noch in der Scholastik wurzelt, er ist ihr erster Zerstörer; denn nicht mehr Begriffe, sondern das Begreifen ist sein Problem. So tief Paracelsus in Magie und Astrologie wurzelt, er ist ihr erster Ueberwinder; denn nicht das Gestirn 'Coeleste', welches

Digitized by Google

unsern Willen meistert, sondern der Wille in uns, der 'innere Mars', der sich dem Einfluß des sichtbaren Gestirns entwindet, ja diesen seinerseits meistert, beginnt ihn zu beschäftigen.

Muß es da nicht von vornherein ein Rückschritt auf dem eingeschlagenen Wege sein, wenn sich jetzt radikale Skepsis zum Worte meldet? Ist Skepsis nicht Verzicht? Wird nicht der positive Weg, auf dem das Erkenntnisproblem im Sinne einer Aktivität des Erkennens und das Willensproblem im Sinne der Willensfreiheit einer Lösung entgegengehen, mit der Skepsis sofort wieder verlassen? Es ist notwendig, die eigentümliche und originale Tendenz von Montaignes Zweifel zu verstehen, damit er nicht als ein die Erkenntnis leugnender, sondern im Gegenteil als ein die Erkenntnis vorbereitender Zweifler erscheint; nicht als ein der Willensfreiheit entgegenarbeitender, sondern als ein ihr vorarbeitender. Es kommt darauf an festzustellen, zu welchem unter den Typen philosophischer Zweifler Montaigne gehört.

Es gibt einen Zweifel, der darin besteht, daß jemand sich grundsätzlich nicht festlegen will. Also er 'will' etwas. Er will frei bleiben von Entscheidungen, weil er fürchtet, jede Entscheidung ziehe ihn hinüber oder herüber und lege ihn fest auf diese oder jene Seite. Das antike Bild für diese Art des Zweifels ist die Wage. Es bedeutet: der Mensch will im Gleichgewicht bleiben. Es ist nicht zufällig, daß die Skepsis in dieser Form sich systematisch gerade zu der Zeit entwickelte, als die hellenische Menschheit ihre beiden Stützen, nationale Religion und nationalen Staat, verloren hatte und, losgerissen von jeder Verankerung, dem Sturm preisgegeben schien. Das war der passende Moment gewesen zu lehren: die Entwurzelung und ihre moralischen Folgen kommen daher, daß man an die Polis und an die Götter geglaubt, daß man sich ihnen hingegeben hatte. Man hatte sich verloren, weil und soweit man 'sich' an sie verloren hatte. Man darf sich nicht durch radikales Ja oder radikales Nein binden; sonst wird das Selbst unfrei. Der Weise behauptet sein Selbst, behauptet seine moralische Unabhängigkeit von der Welt dadurch, daß er sich nicht zu einer Entscheidung, auch nicht zu einer logischen, zwingen läßt. Denn sie könnte falsch sein. — So wird der prinzipielle Zweifel zu einem positiven Akt, zu einem Akt der Selbstbehauptung, in welchem das Ich den Halt, den einzig möglichen, findet und sich nunmehr unabhängig weiß. Dieser Akt allein ist Freiheit. Denn sobald ich Urteile fälle, über Güter oder Werte, über Seele oder Gott, bestimmen sie schon mein Handeln, treiben mein Leben in bestimmter Richtung. Sie haben mich, nicht ich sie. Das Motto des autonomen Geistes heißt: ἐπέχω!

Digitized by Google

Diese Art der Skepsis, die pyrrhonische, ethische, ist stark in Montaignes Schriften vertreten; aber sie bildet nicht den Kern seiner Skepsis. Alle die antiken Argumente aus Sextus Empirikus übernimmt er; aber die Skepsis Pyrrhons, weil sie nichts riskiert, kann nicht die Montaignes sein. Pyrrhons Zweifel ist zwar deshalb philosophisch, weil er nicht aufs Geratewohl hin zweifelt, sondern aus einem Grunde: Es soll bei allem Zweifeln schließlich ein Unbezweifelbares übrig bleiben, nach dem der Zweifelnde verlangt und das er sucht. Und dies allem Zweifel Entzogene, Letzte ist für Pyrrhon die tiefe, sittliche Gewißheit, daß das Selbst unversehrt erhalten werden soll und daß es durch allseitige Abwehr tatsächlich unversehrt erhalten werden kann. Das bedeutet aber, daß, um nichts zu verlieren, nichts gewagt werden dürfe. Das Motiv dieser Skepsis muß demjenigen der Skepsis Montaignes schroff entgegengesetzt sein. Denn gerade dadurch ist Montaigne Renaissance-Philosoph, daß er das Aeußerste an Wagemut leistet. Er experimentiert mit seinem Selbst auf jede erdenkliche Weise, um zu erfahren, was und wie viel es aushalten kann.

Neben dem ethischen steht eine zweite Art des Zweifels. Sie beruht auf einem logischen Motiv. Durchmustern wir die Lehrinhalte der Wissenschaften in der Linie ihrer geschichtlichen Entwicklung, so schwindet jegliche Konstanz der Resultate und alle erscheinen in Relativität aufgelöst. Das Recht des Denkens kann nicht bestritten werden, geradezu alle Urteilsinhalte in Zweifel zu ziehen und jedem Resultat den Anspruch auf objektive Gültigkeit zu versagen. Gelten immerhin die Sätze der Mathematik noch als sicher, so ist selbst zu ihnen zu sagen, daß sie ihre Sicherheit nur kraft einiger Axiome haben, die als zwingend auftreten. Aber wer gewährleistet dies Zwingende? Sind nicht gerade Axiome nur durch Zirkelschluß beweisbar?

Diese Art der Skepsis unternimmt es offenbar, die Erkenntnisinhalte an einem 'Maßstab' zu messen und dann zu erklären: sie sind als ungenügend befunden. Diese Skepsis nimmt also an, daß es einen Maßstab geben muß, der objektiv ist. Die Erkenntnisinhalte sind relativ, da sie den Anspruch auf objektive Wahrheit nicht erfüllen. Also besteht dieser Anspruch! Die Form meines logischen Bewußtseins verlangt Absolutheit, aber die Inhalte bleiben dahinter zurück; das reine Sein der Kopula ist nirgends wirklich erfüllt. Es ist offenbar, daß solche Skepsis alle Erkenntnisinhalte in Zweifel zieht, gerade um das Erkenntnisideal, die Erkenntnisform, nicht preisgeben zu müssen. Die Absolutheit einer Erkenntnis, welche diesen Namen verdienen würde, der Begriff einer vollkommenen Wahrheit soll so fest stehen, daß nichts von Inhalten an ihn herangelassen wird, die auch

Digitized by Google

nur irgendwie fragmentarisch oder relativierbar wären. Dies ist die Form, in der die spätere Akademie in Athen philosophierte, Arkesilaos und Karneades. Das Kennzeichen dieser Skepsis ist der brückenlose Abgrund zwischen dem Absoluten und Relativen. Montaigne übernimmt seitenweise, kapitelweise auch die alten Argumente dieser Akademie; freilich mehr, um die Erkenntnisinhalte in Frage zu stellen, als um das Erkenntnisideal zu behaupten. Auch diese Art von Skepsis liefert ihm nur Mittel, nur Materialien. Hinaus will er auf etwas ganz anderes, weder auf Ethisches noch auf Logisches, sondern auf Psychologisches. Und darauf beruht die Klassizität seiner Leistung. Aller ethische und logische Skeptizismus ist etwas Vorletztes, das in der Neueren Philosophie nur noch in Systemen zweiten und dritten Ranges Unterkunft findet. Alle ἐποχή ist eine Haltung, die vor dem sittlichen 'Du sollst' zunichte wird; aller logische Relativismus wird zum Kennzeichen des Halbgebildeten, nachdem das Wissen durch Kepler und Galilei jene Gesetzesform erhalten hat, in der es von sich sagen darf — nicht: ich bin die Wahrheit; aber: in mir ist Wahrheit; vollends seitdem Descartes den klassischen Ausdruck für den Wahrheitsbegriff der neuen Epoche formuliert hat. Hingegen die psychologisch motivierte Skepsis Montaignes ist eine Lotung, die auf ihrem Gebiete letzte Tiefen wirklich erreicht und Substanz vom Boden des seelischen Ozeans heraufholt. Sie hat für die neuere Zeit genau die Bedeutung, welche die sophistische Skepsis für die Antike gehabt hat. Sie interessiert sich lediglich für das einzelne, wirkliche, individuelle Ich, das da zweifelt, und fragt: Wie muß dies konkrete Wesen beschaffen sein, daß es überhaupt zweifeln, immer zweifeln, an allem zweifeln kann?

Der pyrrhonische Zweifler zweifelt immer nach rechts und zugleich nach links; der akademische Zweifler zweifelt immer unten, um zugleich an einem Oben nicht zweifeln zu brauchen. Die Bedingung für den einen Zweifel ist die alternative Zweiheit der beiden Seiten, zwischen denen Gleichgewicht sein soll. Die Bedingung für den andern die unaufhebbare Zweiheit von Absolutem und Relativem, welche systembildend sein soll. Beide Zweifler zweifeln also überhaupt nur bedingt. Montaigne aber zweifelt unbedingt, weil ihn ganz allein das Zweifeln selber oder vielmehr der Zweifelnde interessiert. Dies Subjekt faßt er in einer vor ihm unerhörten Isolierung. Das Zweifeln ist ihm die typisch kritische Haltung gegenüber den Dingen; erst durch das Zweifeln wird sich das Ich bewußt, daß es nicht ein Stück der Dingwelt ist, sondern ein Subjekt gegenüber Objekten; und nun erst ist es jeder Maskierung entkleidet. Der psychische Akt dieses Zweifelns ist das Gegenteil von pyrrhonischem Gleich-

Digitized by Google

gewicht. Indem das Ich ununterbrochen und an allem zweifelt, bringt es sich vielmehr ununterbrochen 'aus' dem Gleichgewicht. Dieser Zweifel gehört zu den Symptomen der unverwüstlichen Lebenskraft des Ich. Das bare, aller Hüllen entblößte Ich ist: Unruhe, Widerspruch gegen System, Tendenz allem Starren zu entschlüpfen, unablässige Bewegung. Der Akt des Zweifelns, so gefaßt, ist auch Gegenstück zum akademischen Zweifel. Das Ich, das restlos Bewegung ist, will von einem Beharren und Sein auch des Erkenntnis i d e a l s nichts mehr wissen. Es entsteht bei Montaigne wie bei Gorgias die Frage: Wie verträgt sich dies Wesenhafte der Seele mit den Systemen, in denen der Mensch mitten drinsteht, mit Recht, Staat, Gesittung usw.? 'Alle Dinge werden nach ihrem eigenen Wert eingeschätzt, nur der Mensch nicht . . . Warum laßt ihr ihm, wenn ihr ihn prüfen wollt, seine Hüllen und seine Vermummung?'

Wenn Montaignes Skepsis psychologisch motiviert heißt, so ist hier Psychologie nicht in der modernen Wortbedeutung, sondern in jener älteren zu verstehen, welche vorliegt, wenn wir etwa sagen, ein Geistlicher müsse ein guter Psycholog sein, denn er solle Seelsorge treiben; oder ein Lehrer, denn man verlange von ihm Seelenführung: Psychologie also als Menschenkenntnis, als Einsicht in Charaktere, als Blick für das Ich. In diesem allgemeinen Sinne, in dem letztlich jeder Mensch Psycholog sein will, da es ein ganz ursprüngliches Bedürfnis ist, andere zu verstehen; in diesem allgemeinen Sinne, in welchem vor allem die Psychologie von jeher Sache der großen Künstler war, ist Montaigne Psycholog und seine Psychologie Kunst. Er schreibt als Vorrede folgende Worte: 'Dieses Buch ist ehrlich; es kündet dir von Anfang an, daß es nur für den vertrautesten Kreis bestimmt ist. Ich habe dabei weder an deinen Nutzen noch an meinen Ruhm gedacht; meine Kraft reicht für solche Zwecke nicht aus. Meinen Verwandten und Freunden ist es gewidmet, damit sie da einige Züge meiner Art und meiner Neigungen wiederfinden möchten und mich auf diese Weise, wenn ich nicht mehr unter ihnen weile (und das wird bald sein) frisch und gesund im Gedächtnis bewahren, so wie sie mich gekannt haben. Hätte ich damit um den Beifall der Menschen buhlen wollen, so würde ich mich gewiß mit fremden Federn geschmückt haben. Ich will mich aber in meiner ungekünstelten, natürlichen, alltäglichen Art zeigen, ohne Zwang und ohne Verstellung, d e n n i c h m a l e m e i n S e l b s t p o r t r ä t. Da wird von meinen Fehlern, meinen Schwächen und meinem wahren Charakter ganz ausführlich die Rede sein, soweit die schuldige Achtung vor dem Publikum es gestattet. Gehörte ich jenen Volksstämmen an, die noch in der süßen Freiheit primitiver Naturgesetze leben sollen, so

Digitized by Google

hätte ich mich sehr gern — ich versichere dich — nach allen meinen Seiten hin und völlig nackt gezeigt. So bin ich selbst, lieber Leser, der Inhalt meines Buches; es ist nicht recht, daß ein so unbedeutendes und nichtiges Subjekt dich in deinen Mußestunden beschäftigen soll. Darum lebe wohl!'

Es ist leicht einzusehen, was es für die Geschichte des neuen Geistes bedeutete, daß dieser Plan konzipiert wurde, den Montaigne durch Wendungen ausdrückt wie 'Ich male mein Selbstporträt' oder 'Ich studiere mich selbst; dies ist meine Physik und Metaphysik'. War jemals dieser Gedanke vorher gefaßt worden? Von Mark Aurel sicher nicht; dieser sprach 'zu sich'; aber nicht 'über sich'. Wer an Augustins Bekenntnisse erinnert, ist durchaus im Irrtum. Augustin malt nie und nirgends ein 'nacktes' Ich, sondern er malt den Rhetor Augustin und den Neuplatoniker und den Sektierer und den Christen; und er malt dies alles mit den Farben des Christen. Er berichtet vom Leben seiner Jugend als von Sünde; denn es gehört zum christlichen Ethos, das Fleisch zu erniedrigen. Jedenfalls malt er ein gläubiges oder ein liebendes, ein irgendwie hingegebenes Ich. Montaigne würde sagen: vom Rhetor und Platoniker und Christen Augustin gibt es keine Physik; all jenes sind dogmatische Hüllen, welche das Ich umgeben und verdecken. Ich aber suche das bare, an gar nichts hingegebene Ich und deshalb betreibe ich die Skepsis an allen Dogmen. Der Zweifel muß die kirchlichen, wissenschaftlichen, moralischen Schleier erst vom Subjekt abgelöst haben, damit das nunmehr freigelegte Ich rein als Natur seziert werden kann. 'Von zwei oder drei alten Schriftstellern wissen wir, daß sie diesen Weg eingeschlagen haben; aber wir können nicht behaupten, daß sie dieselbe Art und Weise gewählt haben wie ich, da uns nichts anderes überliefert ist als ihre Namen. Niemand ist inzwischen auf ihren Bahnen gewandelt.'

Es handelt sich also um einen Gegenstand des Porträtierens, an den sich noch nie jemand herangewagt hatte; und in dem Wagemut der Entdeckung dieses Gegenstandes steckte echtes Menschentum der Renaissance: Achtung vor der schlechthinigen Tatsache des Ich-seins, Persönlichkeitsstolz und Entfaltungsdrang des Individuums. Ist Montaignes Lehre Psychologie, so ist sie dennoch vom selben Zeitgeist wie die Erkenntnistheorie des Cusanus, wie die Ethik des Paracelsus. Gegen die Scholastik gerichtet, insofern als gezeigt werden soll, daß ein Begriffsapparat niemals heranreicht an ein Ich; daß ein System und eine Summa von Dogmen niemals Platz bietet für den Reichtum des Persönlichen; daß sich die Seele nicht irgendwo an einem Ort einer Begriffspyramide

Digitized by Google

bannen und fixieren läßt. Die Seele ist Natur und damit, für den Denker der Renaissance, unendliche Natur; das seelische Leben entzieht sich wie die gesamte Natur der Internierung in dem scholastischen, Montaigne schon von der Schule her verhaßten Begriffskerker. Montaigne zweifelt an allem; in der Tat. Aber nur deshalb, weil alles sich als Dogma gibt. Sein Zweifel will hinaus darauf, daß alle Dogmen zerschellen an der Tatsache, daß das Ich, welches doch Subjekt aller Dogmen sein muß, dogmatisch nicht faßbar ist. Es entschlüpft jeder Fixierung; es ist wie ein Wild, das sich nicht einfangen läßt, das in jedem Augenblick ein anderes sein kann, wenn es nur will. Vom Standpunkt der Vernunft aus nennt Montaigne die Unsterblichkeit eine widersinnige Vorstellung; als kirchliche Verkündung aber sei sie zu achten und beizubehalten. Er teilt die Liebe der Renaissance zur antiken Kultur, als Katholik aber macht er die Verurteilung alles Heidentums mit. Er erklärt die Ehe für naturnotwendig und unentbehrlich für jeden Menschen, aber er preist das Zölibat des Priesters. Er durchschaut das Trügerische der Astrologie, denkt aber nicht daran, sich ihr praktisch zu entziehen. Er verteidigt mit der gleichen Sicherheit die beiden Sätze: Man darf sich nicht töten, denn auch Selbstmord ist Mord, und: Man darf sich das Leben nehmen, denn nur das Nehmen fremden Eigentums ist verboten. Als Renaissance-Moralist betrachtet er den Menschen mit seinen Trieben als von Grund aus gut, der kirchlichen Philosophie aber gibt er zu, das innerste Wesen des Menschen sei böse. Dieses Fluktuieren seines eigenen Ich, oder vielmehr dieses Fluktuieren-können ist der eigentliche Gegenstand seines Interesses. Das Ich ist ihm ein Gebilde, welches nur in der einen Hinsicht geformt ist, daß es alle Formen annehmen kann, ein Proteus und daher nicht wißbar — und ist uns doch das nächste, was wir wissen sollten, wenn wir überhaupt etwas wissen könnten. — Es ist kein Zufall, daß unter den von Montaigne gründlichst studierten Werken der Alten die Biographien den ersten Platz einnehmen.

Mit welcher Virtuosität Montaigne diesen Proteus porträtiert, der zugleich jeder Beeinflussung zugänglich ist, komme sie woher sie wolle, zugleich jedem Einfluß mit dem Mutwillen der Frage und des Zweifels entgegentritt, ist hier nicht die Aufgabe darzustellen. Das fluktuierende Wesen des Geistes wird erst deutlich erkennbar — so hat er gesagt —, wenn es durch fortgesetzte Uebung sich ausprägt. Und zu dieser Uebung muß die schriftstellerische Selbstdarstellung kommen; 'sie fördert das Leben des Ich; denn nunmehr weiß es, daß es zur Schau gestellt wird'. 'Jeder Zustand, der Seele wie des Körpers, muß zum Genuß werden,

Digitized by Google

indem die Seele — nicht etwa bedingungslos sich ihm hingibt, sondern ihn wohlgefällig betrachtet. So geht sie nicht verloren, sondern findet sich selbst' — und entgeht 'der häßlichsten unter allen Krankheiten: der Verachtung des eigenen Daseins'. 'Das Leben ist selbst noch im Niedergang angenehm, ja seine kurze Befristung erhöht nur den Genuß.' Dies Experimentieren und Porträtieren kann zwar gefährlich werden; aber 'wer wollte den Genuß des Weines verbieten, nur weil kraftlose Naturen sich berauschen?' 'Dem wohlgebauten Haupte wird der Zweifel zum guten Kopfkissen.' —

Unser Zusammenhang erfordert nur, das Problem zu fixieren. Und dies ist gegeben durch die Zeitlage. Die Epoche der Philosophie ist vorbei, in welcher die Dogmen selber der Gegenstand der Philosophie sind. Das Subjekt lebt in seiner Eigenmächtigkeit auf und richtet an sich selbst die Frage, wie es denkt (Cusanus), wie es will (Paracelsus), wie es existiert (Montaigne); und es entdeckt in jeder Hinsicht eine Unendlichkeit der Entfaltungsmöglichkeiten und nennt diese Unendlichkeit: Natur.

Montaignes Zweifel ist — das sollten die vorstehenden Ausführungen zeigen — in seinem Motiv nicht zu verstehen ohne die antischolastischen Tendenzen der Renaissance. Philosophie und Wissenschaft der Zeit nannten sich 'neu' und waren sich bewußt, daß sie ein neues Zeitalter der Geisteskultur heraufführten. Aus Hegels Schule stammt das Gleichnis: die großen Epochen seien 'Krisen' der Menschheit; wie aber die kritischen Epochen im Leben des Einzelnen die Zeiten der Selbsterkenntnis seien, so seien auch im Leben der Geschichte die bedeutendsten Epochen diejenigen, in denen die Menschheit selbst sich nach innen wandte und die Philosophie dem Geiste einen Spiegel seines eigenen Seins vorhielt. Ist dies richtig, ist das *Γνῶθι σαυτόν* die Signatur der Krisis, so leuchtet die Verwandtschaft des fünften Jahrhunderts vor Christus mit dem sechzehnten nach Christus ein. Und diese innerliche, tiefe Verwandtschaft läßt sich in eigentümlicher Weise an dem Humanismus Montaignes unmittelbar aufzeigen. Nicht nur, daß der von einem deutschen Humanisten unterrichtete Knabe, der noch mit sechs Jahren nicht französisch sprechen konnte, als Mann vielleicht alle Zeitgenossen an Kenntnis der Alten übertraf; nicht nur, daß er wie alle Humanisten die Antike als das ausschließliche Mittel benutzte, um seinen Gedanken Form und Gefäß zu geben; sondern er glaubte — und das ist das Bezeichnende —, mit seiner Skepsis Sokrates selbst wieder auf den Thron der Philosophie erhoben zu haben. 'Spricht Sokrates über irgend etwas anderes ausführlicher als über sich selbst? Lehrte er nicht seine Schüler am häufigsten von sich

Digitized by Google

selbst zu sprechen? Nicht über die Lektion in ihrem Buch, sondern über die Beschaffenheit und die Regungen ihrer Seele?' Diese Art von Sokratik mag seltsam, ja komisch wirken, wenn man bedenkt, daß Montaigne alle Argumente aus Pyrrhon, aus Karneades, ja aus der Sophistik nimmt. Aber es kommt eben nicht so sehr auf die Argumente, auf die Vehikel seiner Skepsis an als auf ihr Motiv. Und sein Motiv ist in der Tat sokratisch, insofern es ein *Γνῶθι σαυτόν* ist. Selbsterkenntnis, Krisis ist stets in eminentem Sinne ein Akt der Freiheit; und die Selbsterkenntnis Montaignes war der Durchbruch des Ich durch das Gehege, mit dem es von der Scholastik umzäunt war. Es ging in philosophischer Hinsicht nicht anders als in astronomischer. Wie die Nova Astronomia die sphärischen Schalen zerbrach, welche das Mittelalter zwischen Erde und Himmel eingefügt hatte, um die Erde als starr ruhend in das Zentrum der Welt zu bannen, so mußte die Nova Philosophia, wie Bruno es mit vollendeter Klarheit sah, das Schalensystem von Dogmen zerbrechen, das zwischen dem menschlichen Geist und Gott sich aufgeschichtet hatte. Die Kosmologie gab der Erde eine Natur, wie die Natur des Mondes und der Sonne, der Planeten und anderer Sterne war, so daß kein Gestirn vollkommenere Substanz hatte als die Erde. Ebenso löste die Philosophie den menschlichen Geist aus jenem System heraus, das über ihm Dämonen und vorgezogene Geister lokalisiert hatte, machte ihn dem Weltgeist verwandt und gleichgeartet, machte ihn zum Teil der Weltvernunft, wie die Erde zum Teil des Weltleibes geworden war, und nannte ihn Natur. Hier spielte Sokrates zum zweiten Male die Rolle des Wegbereiters für den Platonismus. Im übrigen ist der pyrrhonische Sokrates Montaignes nicht weniger sokratisch als der plotinische Platon Ficins platonisch war.

In der Skepsis Montaignes steckt aber nicht nur Renaissance und Humanismus, sondern ein Drittes kommt hinzu. Jeder Leser von Montaignes Apologie des Raimund von Sabunde weiß, daß es sich in Montaignes Werken um einen letztlich gescheiterten Versuch handelt, einen wissenschaftlichen Relativismus zu vereinigen mit religiösem Dogmatismus. Es ist das Eigentümliche an Montaignes historischer Gestalt, daß bei aller unerhörten Kühnheit seines Denkens praktisch so gut wie nichts herauskommt. So zum Beispiel macht ihn sein starkes Empfinden für den Wert des Individuums zu einem der ersten Verkünder der Menschenrechte; aber er widerrät alle praktischen Maßnahmen, die zu ihrer Durchführung dienen könnten. Mit andern Worten, es ist ein augenfälliger Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, der sich namentlich als Widerspruch zwischen Philosophie und Religion immer wieder bei ihm zeigt. Diese Er-

Digitized by Google

scheinung ist nun aber nicht nur charakterologisch zu erklären aus seiner Hinneigung zu Aesthetentum und seinem Mangel an weltgestaltender Initiative. Sie ist auch nicht nur historisch daraus zu erklären, daß er zwei Zeitaltern angehörte, dem Mittelalter und der Renaissance, und auf der Grenzscheide beider stehend noch gewissermaßen zugleich mittelalterlich gebunden und durch die neue Epoche aus der Gebundenheit befreit war. Sondern auch diese Seite seines Wesens, dieser eigentümliche Januskopf seiner Persönlichkeit, hat etwas Philosophisches an sich. Montaigne setzt den Gegensatz, nicht weil er ihn aus Schwäche nicht überwinden kann, sondern weil er ihn aus Mut und Kraft erst eigentlich prägen und durchführen will. Worauf er hinauswill, ist nämlich nichts anderes als der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen. Er bestreitet, daß das Wissen als wahr erweisen könne, was für den Glauben Ueberzeugung sei. Er ist also auch hier einem scholastischen Dogma feind, dem des Thomismus, sofern dieses eine Versöhnung zwischen natürlicher Erkenntnis und übernatürlicher Offenbarung anstrebt. Vielmehr auch darin sieht Montaigne Reichtum und Reiz des menschlichen Geistes, daß Glauben und Wissen als zwei geschiedene Provinzen in ihm Platz haben. 'Alle Lehre kommt vom Menschen und geht zum Menschen. Aber nur was von Gott stammt, hat die Macht, überzeugen zu können.' Gerade in seiner scheinbaren Konzilianz und Hinneigung zur Kirche, gerade wo er den Glaubenssätzen nachgibt und ihren Primat über die weltliche Wissenschaft anerkennt, ist er im Grunde gegen die herrschende Richtung der Scholastik gewendet und weist durch die Antithese zwischen der Relativität des Wißbaren und dem Absolutheitscharakter des Glaubens auf diejenigen Wege hin, welche die Reformation gegangen ist.

Es ist in der schriftstellerischen Eigenart Montaignes begründet, daß man nicht durch einzelne Belege ein Bild von seiner Wesensart vermitteln kann. Frankreich hat ihn, dessen 'bester Leser' Shakespeare war, zum Lehrer erkoren nicht wegen einzelner Lehrstücke, sondern wegen seiner heroischen geistigen Haltung, die in jedem seiner Sätze dieselbe war. Dadurch ist Frankreich das Land der klassischen Psychologie geworden und das Land des philosophischen Essays; dies Wort zu verstehen nicht im Sinne der populären Diatribe, wie Aufklärung und Romantik sie lieferten, sondern im Sinne Montaignes: 'Versuche', von einem unerschöpflichen, fortwährend fluktuierenden Stoffe Teilansichten zu gewinnen. Dieser Versuch muß — seinem Wesen nach — Versuch bleiben, er kann nicht System werden. Und dennoch geben Montaignes Versuche ein Ganzes. Das eben ist das Geheimnis seines Könnens. Es spricht für ein

Digitized by Google

tiefes Verständnis Montaignes, wenn Malebranche sagte, er wage nicht, eine einzige Entscheidung Montaignes auch nur zu prüfen; man habe sich ihm zu unterwerfen, auch wo man ihn nicht verstehe. Malebranche fühlte, daß Montaigne nur als Ganzes genommen werden könne. Und als Ganzes war er mit seiner Schärfe, Klarheit und Bildung der typische Vertreter der französischen Renaissance, wie Bruno mit seinem Enthusiasmus der der italienischen und Paracelsus mit seiner Schwerfälligkeit und dunklen Tiefe der der deutschen. Von den nationalen Eigentümlichkeiten aber abgesehen zeigt Montaignes geistiges Gepräge diejenigen drei Züge, die für das sechzehnte Jahrhundert überhaupt die markanten sind: den Naturbegriff der Renaissance; die humanistische Besinnung; und die Ueberzeugung der Reformation von der nicht vermittelbaren Irrationalität des Glaubens.

Digitized by Google

NIETZSCHES STAATSAUFFASSUNG [1]).

VON

JULIUS BINDER (GÖTTINGEN).

Wenn diese Zeilen versuchen, das Augenmerk ihrer Leser auf eine bisher wenig beachtete Seite des Denkens Friedrich Wilhelm Nietzsches zu lenken, so geschieht dies nicht nur deshalb, weil wir im Verlauf des letzten Jahres den achtzigsten Geburtstag und den fünfundzwanzigsten Todestag dieses einflußreichsten unter den Denkern des ausgehenden 19. Jahrhunderts gefeiert haben, und weil solche Gedenktage immer die Folge haben, daß sich die Welt mit dem Manne auch sein Werk ins Gedächtnis zurückruft und sich gegenständlich zu machen sucht, sondern auch und vor allem deshalb, weil sich dieses Werk in der Gegenwart auszuwirken begonnen hat, die Saat, die der einsame Denker gesäet hat, ihre, wenn auch vielfach von ihm nicht geahnten Früchte trägt. Wir wissen ja alle, wie sein grübelndes Denken die Grundlagen unseres geistigen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens aufgewühlt hat und können uns nicht darüber täuschen, daß die Fragen, die er in jetzt fast schon verklungenen Tagen sich und der Menschheit gestellt hat, in unserer problematischen Zeit alle regsamen Geister von neuem beschäftigen. Und wir haben dazu insofern doppelte Veranlassung, als Nietzsche heute unser Denken und Leben in doppeltem Sinn zu beherrschen beginnt, als Nietzsche den einen die Morgenröte all dessen bedeutet, was sie in der Gegenwart vollendet sehen, bejahen und preisen, während die anderen seinen Schatten beschwören, damit er uns aus den Nöten der Gegenwart, aus ihrer Niedrigkeit und Erbärmlichkeit, aus der Genie- und Gesinnungslosigkeit herausführe, wobei es freilich nicht ohne wunderliche Verdrehungen und Verrenkungen abgeht. Hat man doch jüngst geglaubt, Nietzesches Lehre von der

1) Erweiterte Fassung meiner Rektoratsrede, gehalten am 17. Juni 1925 in der Aula der Universität zu Göttingen.

Digitized by Google

ewigen Wiederkehr ihrer furchtbaren Konsequenz für Freiheit und Entwicklung dadurch entkleiden zu können, daß man sie, im offenbaren Widerspruch mit Wort und Sinn dieser Lehre, auf die niedrigen und kleinlichen Dinge beschränkte, um die Freiheit des Menschen zu retten und ihm den Weg zum Uebermenschentum offen zu lassen, obwohl Nietzsche aus dem Positivismus, dem er nie ganz zu entrinnen vermochte, die Lehre von der Notwendigkeit alles Geschehens und von der Unfreiheit des Willens herübergenommen und beibehalten hat [1]), als deren letzte Konsequenz nur die weitere Lehre vom Kreislauf der Dinge erscheint. Hat man es doch sogar unternommen, Nietzsche, den »Amoralisten« und »Antichristen«, zum Christen zu machen [2]), während man in Wirklichkeit in der Vielfältigkeit der Motive, die diesen stürmischen Geist bewegen, zwar gewiß religiöse Bedürfnisse und Regungen entdecken kann, die Weltanschauung und Ethik aber, die daraus hervorgegangen sind, entschieden antichristlich und heidnisch zu nennen sind. Angesichts solcher Verirrungen aber dürfte doppelte Vorsicht und kritische Ueberlegung am Platze sein, wenn wir sehen, wie Nietzsche zum Evangelisten der neuen Zeit gemacht wird, oder wenn er gar als Nothelfer aus dieser Zeit heraus angerufen wird. Ist doch in jüngster Zeit der Geist Nietzsches, der so lange den Mächten der Zerstörung bei ihrem Werke hat dienen müssen, beschworen worden, um den Deutschen in ihrer heutigen Not zu helfen, als der Geist, der, wie es heißt, »sein vernichtendes Urteil über den modernen Staat, ja über die moderne Gesellschaft überhaupt« gesprochen hat, und der gegen »die nihilistischen Staatsmänner« ebenso wie gegen die »nihilistischen Pädagogen« aufgerufen werden soll, die »an Stelle der Erziehung das individuelle Laufenlassen, an Stelle der Zucht die emanzipierte Freiheit, an Stelle der Bildung die Fachdressur setzen« [3]). In der Tat: das Unternehmen, Nietzsche, den titanischen Zerstörer der Gedankenwelt seiner Zeit als Sturmbock gegen unsere Gegenwart zu benutzen, die heraufzuführen er doch redlich mitgeholfen hat, ist so kühn, daß es sich lohnte, es Schritt für Schritt zu verfolgen und unter die kritische Lupe zu nehmen. Aber das würde über meine fachliche Zuständigkeit hinausführen. So muß ich insbesondere das Thema: Nietzsche und die Pädagogik anderen überlassen. Aber das darf ich wohl wagen, zu prüfen, wohin uns Nietzsche, nachdem der Staat, den er so leidenschaftlich bekämpft hat, in Trümmern liegt, zu führen vermag, was auf die Frage hinausläuft, wie Nietzsche

1) Vgl. die Götzendämmerung: Die vier großen Irrtümer 7 (W. VIII, S. 99 f.).

2) Vgl. Christoph Schrempf, Fr. Nietzsche (Die Religion der Klassiker, Bd. 9), 1922.

3) Vgl. Gundolf und Hildebrandt, Nietzsche als Richter unserer Zeit, 1923, Vorwort.

Digitized by Google

nicht nur über d e n Staat gedacht hat, in den er als Deutscher der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hineingeboren war, sondern ü b e r d e n S t a a t ü b e r h a u p t und welche Stellung wir zu dieser Auffassung von Staat einzunehmen haben. In diesem Sinne will ich von »Nietzsches Staatsauffassung« handeln[1]).

I.

Nicht das ist also meine Aufgabe, zu zeigen, wie Nietzsche über die Reichsgründung Bismarcks und ihre Auswirkung im geistigen Leben Deutschlands gedacht hat, wie sie ihm, »weit entfernt, einen Sieg der deutschen Kultur darzustellen, nicht einmal die notwendige Voraussetzung für deren Entstehung war, vielmehr sich sogleich als größte Gefahr für sie erwies«[2]), sondern wie Nietzsche den Staat, den er als Gegebenheit vor Augen hatte, beurteilt hat, welche Auffassung vom Staate er überhaupt gehabt hat und welche Stellung infolgedessen zwischen staatsphilosophischen Problemen im allgemeinen und zu den Forderungen seiner Zeit im besonderen er eingenommen hat.

Ich darf dabei eines als bekannt voraussetzen, was uns zur Orientierung auf dem Wege, den wir gehen sollen, dienen soll. Seitdem der menschliche Geist über das Wesen des Staates und sein Recht, in das Leben der Menschen gebietend, verbietend und zwingend einzugreifen, nachzudenken begonnen hat, kämpfen um den Staat zwei Auffassungen, die wir als Individualismus und Universalismus[3]) einander gegenüberstellen können[4]). Nach der einen ist der Staat ein künstliches, von den Menschen absichtlich geschaffenes Gebilde, dazu bestimmt, dem Einzelnen und einem höheren oder niederen Interesse zu dienen, den Geselligkeitstrieb zu befriedigen, den Kampf aller gegen alle zu verhindern und einen Zustand des Friedens zu schaffen, in dem allein die Persönlichkeit des Einzelnen gedeihen, der Mensch seine Anlagen entwickeln, der Idee der Menschheit in seiner Person näher kommen kann. Das unmittelbar Gegebene ist der

1) Vgl. dazu Bruhn, Fr. Nietzsches Meinungen über Staaten und Kriege, 1915, und N. v. Bubnoff, Fr. Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre, 1924, bes. S. 93 bis 146, ein Buch, das mir erst nach dem Satz dieses Aufsatzes bekannt geworden ist. Dasselbe gilt von den beiden Aufsätzen B. Bauchs: »Fr. Nietzsche und der D. Idealismus« (Panther 1912) und »Fr. N. und das Aristokratische Ideal« (aus »Den Manen Fr. Nietzsches«).

2) Gundolf a. a. O. S. 23.

3) Der Ausdruck Universalismus bezeichnet im wesentlichen dasselbe, was ich (Ph. d. R. S. 282 ff.) Transpersonalismus genannt hatte.

4) Vgl. zum folgenden meine »Philosophie des Rechts« S. 282, 288 ff.

Digitized by Google

einzelne Mensch; der Staat ist sein Geschöpf; er findet seine Rechtfertigung in dem, was er für den einzelnen Menschen leistet. Nach der anderen Auffassung ist der einzelne Mensch überhaupt keine Realität, sondern eine Abstraktion; gegeben ist der Mensch in seiner gesellschaftlichen Verbundenheit, deren Daseinsform eben der Staat ist; der Staat ist nicht von den einzelnen Menschen willkürlich geschaffen, sondern mit der Gesamtheit ohne weiteres notwendig gegeben, da diese Gesamtheit ohne den Staat und den Zwang seiner Rechtsordnung nicht denkbar ist; und da der Einzelne nur in dieser gesellschaftlichen Verschlungenheit lebt und leben kann, ist der Staat Bedingung auch für die Existenz des Einzelnen, der darum den Staat nicht kritisieren und gegebenenfalls sogar verneinen kann, sondern ihn bejahen muß, wenn er sich selbst bejahen will. Mensch und Staat verhalten sich zu einander nicht wie das Bedingende zum Bedingten, sondern umgekehrt, als das Bedingte zum Bedingenden; der Staat als die Voraussetzung des Einzelnen, nicht als seine Folge. Zwischen beiden besteht daher auch nicht die Gegensätzlichkeit, die die Staatstheorie des Individualismus behauptet, sondern ein Verhältnis lebendiger Wechselwirkung: der Universalismus fügt den Einzelnen als ein lebendiges Glied in den staaatlichen Organismus ein, vom Ganzen Leben empfangend und ihm Leben gebend, wie es im natürlichen Organismus zwischen dem Ganzen und seinen Gliedern der Fall ist. Diese Auffassung, die uns zuerst im griechischen Altertum bei Platon und Aristoteles begegnet, ist bei uns in Deutschland, nachdem der Individualismus die Zeit der Aufklärung beherrscht hatte, in der idealistischen Philosophie des jungen 19. Jahrhunderts zur Geltung gelangt und vor allem von Hegel [1]) begründet worden; auch Julius Stahl [2]), der Begründer der preußischen konservativen Partei, hat den Staat universalistisch gedacht. Das junge Deutschland dagegen, die politische Opposition, die von Fichte und Rousseau mächtig beeinflußt war, aber bei Fichte die Entwicklung aus den Augen ließ, die diesen gewaltigen Denker aus den Banden der Aufklärung und des Individualismus herausgeführt hat, und die Schar der Junghegelianer fielen von der organischen Staatsauffassung ab und wandten sich von neuem dem Individualismus zu — und damit der Kritik an dem geschichtlich gewordenen, ihnen gegebenen Staate — um aus dieser Auffassung die politischen Konsequenzen zu ziehen, in den Forderungen des Liberalismus, der Demokratie und des Sozialismus, bis zu den radikalsten Forderungen des Kommunismus auf der einen, des Anar-

1) Rechtsphilosophie 1821.

2) Stahl, Rechtsphilosophie, 1829, 2. Aufl. 1847.

Digitized by Google

chismus auf der andern Seite. Diese Umkehr des staatsphilosophischen und politischen Denkens in Deutschland, dieser Rückfall in die Gedankengänge der Aufklärung wurde begünstigt durch jene mächtige Bewegung, die seit Anfang der vierziger Jahre von Westen her in Deutschland hereinbrach und das deutsche Denken, das in den hohen Regionen des Idealismus ermattet war, in seine Fesseln schlug. Denn diese Bewegung, die unter dem Namen des französischen und englischen Positivismus bekannt ist, ist nichts anderes als die wiedererwachte Aufklärung; sie bestreitet den transzendentalen Ideen ihre Geltung als Regulative und Konstitutive der Wirklichkeit, hält sich nur an die Erfahrung und das sinnlich Gegebene und fragt nicht nach den Ideen, die diese Welt bedingen, sondern nach den Gesetzen, die wir in ihr erkennen können. August Comte und H. Spencer sind die Führer in dieser Bewegung. Ein Vorläufer aber war in gewissem Sinne in Deutschland, trotz seiner Metaphysik des Willens, Schopenhauer. Das zeigt sich nicht nur in seiner Rückkehr zu Kant, sondern vor allem in seiner Umdeutung der kantischen Kategorien aus den transzendentallogischen Erkenntnisformen in ein System physiologischer Funktionen, in seiner Ablehnung der idealistischen Geschichtsphilosophie und der Entfernung des Sinnes aus der Geschichte, womit die besondere empirische Welt des Geistes im Grunde vernichtet wird, und vor allem auch in seiner Rückkehr zu einer individualistischen Rechts- und Staatsauffassung. Schopenhauer weiß ja nichts mehr von der Nation als einer natürlich-sittlichen Lebenseinheit und vom Staate als der notwendigen Daseinsform dieser Einheit; er bestreitet vielmehr ausdrücklich die Realität der Nation, die ihm eine bloße »Abstraktion« ist, während ihm die Individuen allein »real« sind. Die Nation ist daher für Schopenhauer nur Vielheit, Menge von Menschen, nicht Einheit und demgemäß der Staat, ganz in der Weise der Aufklärung gedacht, eine Einrichtung, die die Einzelnen ersonnen haben, um den sich übertreibenden Willen der Einzelnen zu binden und dadurch das Unrechtleiden zu verhindern [1]). Der Ausgangspunkt ist also für ihn ebenso wie für die ältere Aufklärung der ungehemmte Egoismus der Individuen, der durch den contrat social überwunden werden soll; es ist ein ins Pessimistische gewendeter Individualismus, der seiner Staatsauffassung zugrunde liegt. Und das kann ja auch gar nicht anders sein; denn auch seine Willensmetaphysik beruht auf einer Auffassung vom Willen, die durchaus individualistisch-psychologistisch begründet wird [2]).

1) Vgl. Schopenhauer, Werke II (Griesebach), S. 519; IV S. 405; I S. 443.

2) Vgl. auch I 446, II 680, 700 f., III 598 f., IV 170 ff., wo Sch. gegenüber dem Hegel-

Digitized by Google

Die Entwicklung, die der Staatsbegriff im deutschen Idealismus von Kant über Fichte zu Hegel durchgemacht hat, der sittliche Wille als Prinzip der Welt im Sinne Fichtes, die Entfaltung der organischen, universalistischen Staatsauffassung sind an ihm spurlos vorübergegangen. Den »Afterphilosophen« Hegel hat er überhaupt nicht begriffen. — In welchem Maße aber dieser staatsphilosophische Individualismus die Gemüter beherrschte und in den politischen Forderungen der erregten Zeit um die Mitte des 19. Jahrhunderts sich geltend machte, das sehen wir nicht nur an den Verhandlungen des Frankfurter Parlamentes, an der zunehmenden Verständnislosigkeit gegenüber dem Universalismus Hegels, an Marx' und Engels Klassenstaatstheorie, die in Wahrheit eine individualistische Theorie gewesen ist, wenn man dieses Wort nur recht verstehen will, an Stirners Kampf um den Einzelnen und sein Eigentum, sondern das sehen wir vor allem auch an dem Revolutionär Richard Wagner, in dessen politischen Schriften der Geist zwar nicht des Kommunismus — wogegen er sich ausdrücklich verwahrt — aber doch eines sozialen Individualismus, wenn ich dieses Wort, so paradox es klingt, gebrauchen darf, in nicht zu verkennender Weise herrscht [1] [2]).

Ich mußte dies voraus schicken, weil ich es voraus setzen muß, wenn ich mich nunmehr zu Nietzsche wende. Aus dieser Betrachtung ergibt sich die Lage, die Nietzsche vorfand, als er anfing, eine be-

schen Universalismus die vollkommenste Verständnislosigkeit beweist, V 249, 257 f., wo sein Individualismus besonders kraß zum Ausdruck kommt.

1) Mit Unrecht pflegt man Individualismus und Sozialismus in Gegensatz zu stellen, wobei man mit dem ersteren den freilich unsozialen politischen Liberalismus, vor allem auch den wirtschaftlichen (Manchester-) Liberalismus meint. Versteht man unter Individualismus das, was im Text darunter verstanden worden ist, nämlich die Lehre, daß das Individuum vor dem Staat vorhanden und der letztere durch das erstere und um seiner Interessen willen geschaffen ist, so ist Sozialismus kein Gegensatz zum Individualismus, sondern nur eine besondere Erscheinungsform des letzteren. Vgl. darüber meine »Philosophie des Rechts« a. a. O., bes. S. 302 ff., 332 ff.

2) Ueber Richard Wagners soziale und politische Theorien vgl. vor allem seine »Gesammelten Schriften und Dichtungen« (herausgeg. v. Wolfgang Golther) Bd. I, S. 108 ff. (»Wie verhalten sich republikanische Bestrebungen dem Königtume gegenüber«), S. 118 (»Die Revolution«); Bd. III S. 8 ff. (»Die Kunst und die Revolution«), bes. S. 32, 34, 35 ff.; S. 42 ff. (»Das Kunstwerk der Zukunft«); Bd. VIII S. 3 ff. (»Ueber Staat und Religion«, eine Abhandlung von entschieden individualistischem Gepräge), S. 30 ff. (»Deutsche Kunst und deutsche Politik«, bes. S. 44 ff. mit satirischen Bemerkungen zu Hegel; 48 ff.; 97 ff. mit einer Polemik gegen den Nützlichkeitsstandpunkt in der staatlichen Volksbildung, die sehr an Nietzsche erinnert, S. 100 ff. (Der Staat als der Vertreter der »absoluten Zweckmäßigkeit«); S. 123 u. a. m. Die weitgehende Abhängigkeit Nietzsches von Wagner in ästhetischer und politischer Beziehung bedürfte einer eingehenden Darstellung.

Digitized by Google

wußte Stellung zur Welt einzunehmen und sich Probleme zu stellen: Es war eine Zeit der Aufklärung, in der der Positivismus herrschte, Schopenhauer aber der Modephilosoph der gebildeten Leute, der Denker, hinter den Kant ganz zurückgetreten war, während man für Hegels gewaltige Leistung jedes Verständnis verloren hatte. Es ist die Zeit des konstitutionellen Königtums, das auch in Preußen den Sieg über den Ständestaat davongetragen hat, die Zeit des Liberalismus der gebildeten Leute, in die Nietzsche hineingeboren wurde — und so ist es vielleicht auch einigermaßen begreiflich, daß das protestantische Pfarrhaus, in dem seine Wiege gestanden hat, und der Geist von Schulpforta seine Entwicklung nicht in andere Bahnen haben lenken können — um so weniger, als diesem Geiste des Jahrhunderts Nietzsches eigener Geist auf halbem Wege entgegenkam, sein eigener stürmischer Drang nach Eigenheit und Selbständigkeit, die ihn jede Fessel seines Subjektivismus als unerträglich empfinden ließ. So werden wir es denn auch verstehen können, wenn Nietzsche auch in den Anschauungen seiner Zeit vom Staate, also in den Gedankengängen des neuen Individualismus lebte — konnte er darin doch von den Göttern denen er in seinen frühen Mannesjahren huldigte, von Schopenhauer und Wagner, nur bestärkt werden. Und so zeigt sich Nietzsche in der Tat schon in seinen frühesten Schriften von dieser Theorie vom Staate — dessen Berechtigung und sogar Notwendigkeit freilich Schopenhauer und Wagner niemals in Zweifel gezogen hatten — beeinflußt, so sehr, daß er, der Basler Professor der klassischen Philologie und Kenner der Antike, auch die antike Polis nur durch die Brille des modernen Staatsindividualismus zu sehen vermochte.

II.

Das Gesagte darf freilich nicht mißverstanden werden. Wir finden bei Nietzsche zwar viele Aeußerungen über das Recht und den Staat; aber niemals finden wir eine eigentliche Theorie vom Staate. Das ist bei Nietzsche, dem geschworenen Feinde aller Systematik, ja im Grunde auch selbstverständlich. Vielmehr handelt es sich, gleichviel aus welcher Periode seines Schaffens sie stammen, stets nur um mehr oder weniger zusammenhängende Aphorismen, um Gedanken, die sich zudem weniger mit dem Staate selbst, als vielmehr mit den Gedanken der andern über den Staat und vor allem mit den politischen Standpunkten gegenüber dem Staat und den Forderungen der Parteien in bezug auf den Staat beschäftigen. Aber seine Stellungnahme zu diesen Auffassungen und

Digitized by Google

Forderungen der anderen ist nur denkbar unter der Voraussetzung einer bestimmten eigenen Auffassung vom Staate, die so den einheitlichen Hintergrund bildet für die bunte Vielheit seiner Aeußerungen und die, so viel Widersprüche wir in den letzteren finden mögen, doch immer im wesentlichen dieselbe geblieben ist, unberührt vom Wechsel der äußeren Ereignisse, unberührt auch von der Entwicklung, die sich bei Nietzsches philosophischem Denken im allgemeinen beobachten läßt. Die Einheitlichkeit seines geistigen Wesens, die trotz seiner Entwicklung über die bekannten drei Stadien hin [1]) die Kritik der Gegenwart mit Recht betont [2]), sie läßt sich auch bei unserm Gegenstand beobachten. Mag Nietzsche im Bann der Schopenhauerschen Metaphysik, mag er unter dem Einfluß der Positivisten stehen, mag er endlich in seinem Zarathustra sich zu seiner eigenen, gewaltigen Metaphysik des Lebens wenden — sein Werk ist stets der Ausdruck einer einheitlichen Persönlichkeit, und sie, der Grundton der unendlichen Melodie seines aphoristischen Denkens, läßt sich auch in seinen vielen Aeußerungen zum Problem des Staates erkennen.

Dieses leitende Motiv seines gesamten Schaffens ist der »Kampf gegen seine Zeit« [3]). Der »tiefe Haß gegen die Jetztzeit« hat ihm nach seinem eigenen Wort in der Geburt der Tragödie [4]) die Feder geführt und hält ihm auch bei seinen Betrachtungen über den Staat die Brille vor. Nietzsches Wesen ist das leidenschaftlicher Genialität; es ist der Kampf des Genies gegen eine in ihrem tiefsten Wesen ungeniale Zeit, des schöpferischen Lebens gegen das tote, geistlose Sein formelhafter Erstarrung. Als Gegenstück gegen diese tote Wirklichkeit erscheint ihm in seiner Frühzeit und auch noch später gelegentlich die griechische Antike, der er in romantischer Weise nachsinnt, während er später, wenn auch unter steter Nachwirkung antiker Vorstellungen, es unternimmt, die Menschheit von diesem Tode zu erlösen, einem neuen Sinn und Sein entgegenzuführen. Denn das ist das eigentliche Wesen des großen »Nihilisten« und »Amoralisten« Nietzsche, daß er die Welt, in der er lebt, in Stücke schlägt,

1) Vgl. Riehl, Fr. Nietzsche (5. Aufl.), S. 1 ff. R. Richter, Fr. Nietzsche, Sein Leben und sein Werk, 3. Aufl. 1917, S. 105 ff., 199 ff.; Düringer, Nietzsches Philosophie vom Standpunkt des modernen Rechts (2. Aufl.), S. 7 f.

2) Vgl. R. Oehler in den Erlanger »Akademie« I (1923); Gundolf in Gundolf und Hildebrandt, Nietzsche als Richter unserer Zeit, 1923; auch Bubnoff a. a. O. S. 38 ff.

3) Riehl a. a. O. S. 10; K. Hildebrandt, Wagner und Nietzsche in ihrem Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert, 1924.

4) Nietzsches Werke (Naumannsche Ausgabe, entsprechend die Krönersche Großoktavausgabe) I S. 12.

Digitized by Google

um der Menschheit die Morgenröte eines neuen, wirklichen Lebens zu geben. Und je bewußter sich bei ihm dieses Ziel herausarbeitet, desto stärker wird bei ihm die Kraft der Negation; und diesem Wachsen der Verneinung im allgemeinen entspricht sein Verhältnis zum Staate: sein Kampf ist angeregt durch den modernen Staat, in dem er zu leben gezwungen ist; aber er richtet sich nicht eigentlich gegen diesen modernen Staat, wie Gundolf meint, sondern gegen den Staat an sich — notwendigerweise; denn sein Ziel kann er nicht durch den Staat, er sei wie er wolle, sondern nur gegen den Staat erreichen[1]). —

Freilich scheint dies noch nicht der Standpunkt seiner frühen Werke zu sein. Hier finden wir zwar schon Kritik am Staate, Ablehnung des Saates, wie er ist; aber diesem empirischen Staat wird anscheinend ein Idealstaat gegenübergestellt in der Forderung, »den Staat auf die Musik zu gründen« [2]), die den Reichsgerichtsrat Düringer [3]) so aus der Fassung gebracht hat. Es ist dabei wohl weniger an die Musik als die dionysische Kunst gedacht, die Kunst des Gottes des geheimnisvollen Urgrundes des Lebens, wie er sie in der »Geburt der Tragödie« aufgefaßt hat, als vielmehr an das Gesamtkunstwerk Richard Wagners, und so ist dabei der Staat nicht etwa als die organische Lebensform der Nation, die mit ihr lebt und wächst und schwindet, sondern vielmehr als das kunstvolle Gefüge menschlicher Gestaltungskraft gedacht, wie ja Nietzsche an anderer Stelle als Ziel des Daseins Dionysos, als Ziel des Staates Apollo nennt [4]), womit der Staat ausdrücklich aus der Sphäre des unmittelbar Lebendigen und unbewußt Werdenden hinausgerückt und in das Bereich der ordnenden Klarheit des Gedankens erhoben wird: es ist die πόλις, die sich unter der ordnenden Hand des Gottes aus dem Chaos erhebt, wie sich unter dem klingenden Spiel der Saiten die Steine zu Mauern und Türmen und Toren und Tempeln zusammenfügen, der Staat als Kosmos; der Staat wie er sein sollte und für den kritischen Betrachter Nietzsche leider nicht ist. Der Staat ist mithin wesentlich Kunstwerk, Gefüge; nicht Organismus, sondern Mechanismus; aus einzelnen Teilen zusammengesetzt; ein schönes, harmonisches Gebilde abwägender Gedanken; eine Begriffseinheit, keine Lebenseinheit; etwas was wir aus der Welt der Er-

1) Richtig Bubnoff a. a. O. S. 114 f., wo auch Nietzsches spätere Wandlung in seiner Bewertung des antiken Staates richtig gesehen ist. Vgl. dazu vor allem W. III S. 323 N. 232.

2) Unzeitgemäße Betrachtungen IV, W. I S. 529.

3) A. a. O. S. 33.

4) Werke IX S. 263; vgl. auch I S. 37 f., 51, 145.

Digitized by Google

scheinungen wegdenken könnten, ohne diese selbst zu zerstören. Aber immerhin ist Nietzsche noch nicht auf den Gedanken gekommen, dem Staate seinen Sinn überhaupt zu nehmen; in dieser Idee vom Staate ist nur der Staat seiner Gegenwart, nicht der Staat überhaupt verneint. Was aber dabei für uns von besonderer Bedeutung ist, das ist die individualistische Voraussetzung dieses Staates: der Staat als Gebilde der Götter oder der Menschen, aus Menschen bestehend, die dabei als einzelne gedacht werden und deren Einzelzwecke in Frage kommen. —

Daran darf uns die Kritik nicht irr machen, die Nietzsche an den individualistischen Parteistandpunkten seiner Zeit übt, die Schärfe, mit der er sich vor allem gegen Demokratie und Liberalismus wendet, von dem er behauptet, daß er in der Konsequenz zum Kommunismus führe [1]), was freilich nicht richtig gedacht ist, da der radikale Liberalismus der Anarchismus, aber nicht der Kommunismus ist, und gegen den Sozialismus, den er als den jüngeren Bruder des Despotismus bezeichnet. Liegt hier der Schluß nahe, daß in diesen Systemen eben der politische Individualismus verworfen und damit das Recht der höheren, universalistischen Auffassung vertreten werden soll, so kann doch bei näherer Betrachtung davon keine Rede sein. Denn ganz abgesehen davon, daß Nietzsche von diesem ideologischen Gegensatz wohl keine Ahnung gehabt hat: mit demselben Mißfallen wie gegen die individualistischen Systeme wendet er sich gegen den Konservativismus, dessen ideologischen, idealistischen Unterbau er überhaupt nicht kennt und den er ganz im vulgären Sinne nur als Reaktion, als »Streben nach einer unmöglichen Rückkehr« aufzufassen vermag [2]). Was bei dieser kritischen Musterung seine eigentliche Meinung ist, das ersehen wir klar genug aus einem Abschnitt seiner »Menschliches, allzu Menschliches« betitelten Aphorismensammlung der zweiten Periode, der die Ueberschrift trägt: »Ein Blick auf den Staat« und in dem er sich zum erstenmal mit den politischen Standpunkten seiner Zeit auseinandersetzt [3]). Schon das Motto, das er dieser Erörterung vorausschickt, läßt ersehen, um was es sich für ihn handelt: das Voltairesche Wort »quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu« [4]). Der Staat wird individualistisch aufgefaßt — Nietzsche hat überhaupt kein Bewußtsein davon, daß er auch anders aufgefaßt werden könnte, und seine Kritik an Hegel [5]) beweist vor allem, daß er das Wesen des Universalismus, die dialektische Ueberwindung des Gegensatzes von Indi-

1) W. IX S. 425.
2) In der »Götzendämmerung«, W. VIII S. 155.
3) W. II S. 323 ff. 4) N. 438 S. 325. 5) Vgl. z. B. IX S. 368.

Digitized by Google

viduum und Staat überhaupt nicht erfaßt hat — um vom Standpunkt eines ganz andersartigen Individualismus aus verurteilt zu werden. Das tritt uns schon in dieser Erörterung deutlich genug entgegen. Nietzsche tritt auf als der schlechthin Einzelne; nicht als Gattungsexemplar, als das durch Gattungsmerkmale bestimmte, individualitätslose Individuum der Aufklärung, sondern als der Mensch mit einer schlechthin nicht vertretbaren Eigenpersönlichkeit im Sinne der Romantik tritt er dem Staate gegenüber, den er als eine Massenveranstaltung mißbilligt und den er um so entschiedener mißbilligt, je mehr darin die Masse zur Geltung kommt. Der politische Individualismus führt den Individualisten Nietzsche nicht zur Begründung, sondern zur Verwerfung des Staates. Und gegen den Staat seiner eigenen Gegenwart richtet sich diese Kritik nur insofern, als dieser Staat für ihn die unverkennbare Tendenz hat, immer mehr eine Massenveranstaltung zu werden. Er erscheint ihm als ein Kompromiß mit der Demokratie und als die kommende Demokratie und diese als der zu Ende gedachte, konsequent entwickelte Staat seiner Zeit, und darin ist das Verdammungsurteil begründet, das er über diesen Staat ausspricht. Dabei paart sich in ihm in erstaunlicher Weise eine vollkommene Verständnislosigkeit gegenüber den politischen Systemen und den sie begründenden Ideologien mit den hellsten Lichtblicken auf die Natur des Menschen und die politischen Realitäten, die ihn manchmal geradezu als einen Seher erscheinen lassen, dem die Zukunft aufgeschlossen zu Füßen liegt. Wie wundervoll ist nicht seine Schilderung des »großen Mannes der Masse«, der »ihr in den Kopf setzt, daß ihr irgend etwas sehr angenehm wäre, um es ihr dann zu geben oder mit der größten Anstrengung für sie zu erkämpfen« [1]); wie richtig erscheint uns in unserer heutigen Drangsal das von ihm auf das Frankreich seiner Zeit berechnete Wort Mérimées, daß die republikanische Regierungsform der désordre organisé sei, den der Nachbar unterstütze, weil er »das feindliche Volk schwächer, zerrissener und regierungsunfähiger mache« [2]), oder seine Erörterung über Religion und Regierung [3]), wo der die Religion in seinem eigenen Interesse beschützende Absolutismus der Demokratie gegenübergestellt wird, die in der Regierung nichts anderes als »das Werkzeug des Volkswillens« sieht, der der alleinige Souverän ist, und die die religiösen Triebkräfte schwerer ausnützen kann, weil sie selbst aus der Aufklärung stammt, die diese Triebkräfte ihrer Kraft beraubt. So muß die Religion als Privatsache behandelt und dem Gewissen und der Gewohnheit jedes Einzelnen überlassen werden, was die weitere Folge hat, daß die

1) W. II S. 339 N. 460. 2) II S. 335 N. 483. 3) S. 344 N. 472.

Digitized by Google

Besseren und Begabteren die Religiosität zu ihrer Privatsache machen, welche Stimmung dann auch in dem Geiste der Regierenden die Oberhand gewinnt. Und so verwandelt sich die Stimmung der noch religiös gestimmten Menschen in eine staatsfeindliche, woraus sich dann für Nietzsche das Problem ergibt, ob die religiösen Parteien stark genug sind, das Rad zurückzudrehen, oder ob sich »die religionslosen Parteien durchsetzen und die Fortpflanzung ihrer Gegnerschaft einige Generationen hindurch, etwa durch Schule und Erziehung, untergraben und endlich unmöglich machen«[1]), wobei uns allerlei Schulreformpläne der Gegenwart vor Augen gerückt werden! Und wie nahe berührt uns die weitere Erörterung: Wenn die Verhältnisse so weit gediehen seien, lasse auch bei diesen Parteien die Begeisterung für den Staat nach; mit jener religiösen Verehrung, für die der Staat ein Mysterium sei, eine überweltliche Stiftung, sei auch das ehrfürchtige Verhältnis zu ihm erschüttert und werde er von den Einzelnen nu noch darauf angesehen ob er ihnen nützlich oder schädlich sein könne, und drängten sie sich mit allen Mitteln an ihn heran, um Einfluß auf ihn zu gewinnen! Und dann weiter: »Die Menschen und die Parteien wechseln, stürzen sich gegenseitig vom Berge herab, nachdem sie kaum oben angelangt waren; den Maßnahmen der Regierung fehlt die Bürgschaft ihrer Dauer.« »Niemand fühlt eine andere Verpflichtung gegen ein Gesetz, als die sich augenblicklich der Gewalt, die es einbrachte, zu beugen. Sofort aber geht man daran, es durch eine neue Gewalt, eine neu zu bildende Majorität zu unterminieren«. Zuletzt aber, meint Nietzsche, muß das Mißtrauen gegen alles Regierende, die Einsicht in das Aufreibende und Nutzlose dieser kurzatmigen Kämpfe, die Menschen zu einem ganz neuen Entschlusse drängen: Zur Abschaffung des Staatsbegriffs; die Privatgesellschaften ziehen Schritt vor Schritt die Staatsgeschäfte in sich hinein — wir werden dadurch an Rousseaus Erörterungen über die Beseitigung der dem Staate gefährlichen Privatgesellschaften und an so manche unerfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete unseres heutigen Wirtschaftslebens erinnert — und die Mißachtung, der Verfall und der Tod des Staates, die Entfesselung der Privatperson ist die Konsequenz und die Mission des demokratischen Staatsbegriffes: »Die moderne Demokratie ist die historische Form vom Verfall des Staates«[2]). Die Aussicht freilich, die sich für Nietzsche daraus ergibt, ist ihm nicht in jeder Beziehung unerfreulich: er hofft darauf, daß die Klugheit und der Eigennutz des Menschen »eine noch zweckmäßigere Erfindung machen wird, als es der Staat — der Staat überhaupt! — ist und

1) S. 346 N. 472. 2) S. 348 f.

Digitized by Google

daß diese zum Siege über den Staat gelangen wird. Von welcher Art etwa diese Einrichtung wäre, darüber verrät uns freilich Nietzsche nichts. Wir ersehen aber daraus, daß der Staat für Nietzsche nicht etwa ein ewiges Wesen hat, das in dem sittlichen Dasein eines Volkes wurzelt, die vernunftnotwendige, unvergängliche und insofern freilich auch göttliche Lebensform eines Volkes, sondern in erster Linie »Einrichtung«, etwas willkürlich Geschaffenes, und im näheren eine ersetzbare Einrichtung, wie in der Aufklärung und noch bei Fichte und wieder bei Marx, für den der Staat der vergängliche Ueberbau der Gesellschaft ist, auf ihrer Differenzierung in Klassen beruhend und dazu bestimmt, in der allgemeinen Proletarisierung zugrunde zu gehen — auch dies eine Konsequenz des von Schopenhauer ererbten Individualismus. Aber diese den Staat zersetzende Funktion der Demokratie macht sie nicht etwa unserm Philosophen liebenswert; sie ist ihm vielmehr mit allen ihren Folgeerscheinungen die unerträglichste Staatsform, weil in ihr der Mensch als rein quantitative Größe am reinsten in die Erscheinung tritt. Das Gleichheitsprinzip beruht ja auf der Abscheidung des Individuellen am Menschen, auf seiner Verwandlung in eine zählbare, vertretbare Größe. Daher hat er sich auch mit der Demokratie allein eingehend beschäftigt; für den Liberalismus hat er kaum mehr übrig als die gelegentlich hingeworfene Bemerkung, daß liberal der auszeichnende Titel für mittelmäßig sei [1]). Und der Sozialismus ist ihm ja nichts weiter, als der zu Ende gedachte Demokratismus [2]), so daß sich seine Ablehnung auch ihm gegenüber aus seinem Ausgangspunkt begreift. Hat doch schon Kant die Demokratie als eine Form des Despotismus bezeichnet! So können wir es verstehen, wenn Nietszche der Sozialismus nur »der phantastische jüngere Bruder des Despotismus« ist [3]), der eine Fülle von Staatsgewalt begehrt, wie sie nur je der Despotismus besessen hat und der diesen sogar dadurch überbietet, daß er »die formale Vernichtung des Individuums« erstrebt und »den zäsarischen Gewaltstaat seines Jahrhunderts wünscht und befördert«, weil er »sein Erbe werden möchte«. Der Sozialismus »braucht die alleruntertänigste Unterwerfung aller Bürger vor dem unbedingten Staat, wie sie vorher niemals existiert hat, und weil er nicht auf die alte religiöse Pietät gegenüber dem Staate rechnen kann, ist er »auf den äußersten Terrorismus« angewiesen. Deshalb treibt er den halbgebildeten Massen das Wort »Gerechtigkeit« »wie einen Nagel in den Kopf«, um ihnen vor dem Staate Mißtrauen einzuflößen, und das ist für Nietzsche das Gute an ihm [4]). Denn wenn seine

1) S. 350 N. 473. 2) S. 334 N. 451.
3) II S. 351. 4) S. 351.

Digitized by Google

rauhe Stimme den Ruf erschallen läßt: So viel Staat wie möglich, so dringt auch der entgegengesetzte Ruf mit um so größerer Kraft hervor: So wenig Staat wie möglich, und dies scheint Nietzsches eigene Meinung vom Staate zu sein. Nur führt ihn sein Weg nicht zum englisch-liberalen Staat, zum Justiz- oder Notstaat, dessen einzige Funktion ist, Gericht zu üben und die Menschenrechte zu sichern [1]), sondern überhaupt vom Staate weg; seine eigentliche Meinung ist nicht: so wenig Staat wie möglich, sondern: am besten überhaupt keinen Staat! Und vor allem ist ihm der Kultur- und Bildungsstaat seiner Jugend- und Mannesjahre verhaßt, der Staat der preußisch-liberalen Aera, der Staat, der angeblich durch seine Schulmeister die Schlacht von Königgrätz gewonnen hat; aber nicht etwa, weil es nicht Sache des Staates wäre, die Idee der Volksbildung zu verwirklichen, sondern weil ihm diese Idee selbst, der Gedanke, der Masse Kultur beizubringen, ein Greuel ist, »moderne Barbarei«, an deren Stelle er die Bildung und Steigerung des schlechthin Individuellen, der »einzelnen, hochwertigen Persönlichkeit« fordert [2]). Deshalb sind ihm auch alle staatlichen Bildungsanstalten und vor allem das Gymnasium widerwärtig und versichert er, es wäre etwas ganz anderes aus ihm geworden, wenn er nicht durch diese Massenbildungsanstalt hätte hindurchgehen müssen [3]). Freilich sind sie ihm noch aus einem anderen Grunde verhaßt: weil sie nämlich der Staat nicht um der Kultur willen, um seine Bürger in einen höheren Zustand des Seins zu versetzen, sondern um seiner selbst willen unterhält; weil sie das Individuum zur Gefügigkeit gegen den Staat erziehen und den wirklich höher stehenden einzelnen Menschen gewaltsam niederhalten sollen. Dabei tritt vor seine Seele nochmals ein anderes Bild vom Staat, ein Idealstaat, den er in sonderbar romantischer Weise in die Vergangenheit verlegt, indem er dem durch die Brille Wagners gesehenen Staat der Gegenwart »mit seiner Utilitätsrücksicht« [4]) den antiken Staat gegenüberstellt, von dem er behauptet, daß er »keinesfalls die Bildung nur gelten ließ, soweit sie ihm direkt nützlich war und wohl gar die Triebe vernichtete, die sich nicht sofort zu seinen Absichten verwendbar erwiesen« [5]). Während daher »der tiefsinnige Grieche« gerade deshalb gegenüber dem Staate »jenes

1) Gegen die richterliche Funktion des Staates s. den »Willen zur Macht«, W. XVI S. 194 Nr. 750.

2) W. IX S. 295 ff.; vgl. im Näheren S. 318, 324, 368 ff., 371 ff.

3) XI S. 557. Vgl. Bubnoff S. 123.

4) Vgl. Richard Wagner, D. Kunst und d. Politik (W. VIII), S. 97, 100, 123.

5) W. IX S. 369.

Digitized by Google

für moderne Menschen fast anstößige Gefühl der Bewunderung und Dankbarkeit empfand«, weil er erkannte, daß ohne solche »Not- und Schutzanstalt« auch kein einziger Keim der Kultur sich entwickeln könne, und daß seine ganze unnachahmliche und für alle Zeiten einzige Kultur gerade unter der sorgsamen und weisen Obhut seiner Schutzanstalten so üppig emporgewachsen war« und der Staat für ihn nicht »Grenzwächter, Regulator, Aufseher seiner Kultur«, sondern der »derbe, muskulöse, zum Kampf gerüstete Kamerad und Weggenosse war«, der »dem bewunderten, edleren und gleichsam überirdischen Freunde das Geleit durch die rauhe Wirklichkeit gab« und dafür seine Dankbarkeit erntete [1]), nimmt unser Staat für Nietzsche solche Dankbarkeit nicht deshalb in Anspruch, weil er sich seiner ritterlichen Dienste gegen die Bildung bewußt wäre — denn in dieser Beziehung ist nach Nietzsche seine Vergangenheit ebenso schmachvoll wie seine Gegenwart — sondern um die Bildung in seinen Dienst zu stellen und deshalb zu reglementieren. Und das ist notwendig, weil »diesem Staat der deutsche Geist ein Fremdling ist«, dieser Geist, der »aus dem innersten Kern der deutschen Reformation, der deutschen Musik, der deutschen Philosophie so wundersam zu uns redet [2]), weil dieser Staat infolge seiner Fremdheit gegen den deutschen Geist, der sich in seiner Höhe und Tapferkeit siegreich gegen die fremden Mächte behaupten würde, in seinem Kampf nicht etwa gegen diese fremden Mächte, sondern gerade gegen den »deutschen Geist« einen Bundesgenossen braucht, den er in der von ihm geleiteten »deutschen Bildung« zu finden glaubt. Hier steht also der hellenische Kulturstaat im Gegensatz zu dem preußisch-deutschen Zwangsstaat, und zwar, obwohl beide für Nietzsche eine »Not- und Schutzanstalt« sind.

Nicht ein Gegensatz in den Mitteln kommt also für Nietzsche in Frage; darüber wenigstens scheint er sich im klaren gewesen zu sein, daß die griechische Polis als »derber, muskulöser Kamerad und Weggenosse der überirdischen Kultur« sich derselben Mittel bedienen mußte, wie der barbarische preußische Staat, der Sieger von Königgrätz und Sedan. Und in der Tat hat ja das demokratische Athen des perikleischen Zeitalters Eroberungskriege geführt, die Städte des athenischen Bundes vergewaltigt, seine Philosophen hingerichtet und dgl. mehr, und wir von heute denken nur weniger an diese Mittel griechischer Politik, weil in der griechischen Staatslehre viel weniger von der Bia des Staates die Rede ist, als bei den Römern und einem Teil der modernen Staatsphilosophen.

1) IX S. 370. 2) IX S. 371.

Digitized by Google

Also um die Mittel handelt es sich für Nietzsche nicht. Sondern der Gegensatz zwischen dem barbarischen preußisch-deutschen Staat und dem der Griechen ist ein Gegensatz der Zwecke dieser Mittel: der erstere setzt sich als Selbst- und Endzweck und erniedrigt die Kultur dazu, ihm als bloßes Mittel zu dienen, Objekt zu sein, während der Staat nach Nietzsche nur Mittel zum Zweck der Kultur sein dürfte. Und hier zeigt sich wieder der Einfluß des politischen Individualismus und des Kulturindividualismus, der vor allem das Wesen des von Nietzsche mit so beißendem Hohn überschütteten Liberalismus ausmacht: Die Kultur eine Angelegenheit der Einzelnen und der Staat als ihr Mittel, als eine Einrichtung ohne eigenes Wesen, ohne eigenen Zweck, ohne eigenes Recht[1]). Im Grunde ist jedoch schon diese Gegenüberstellung von Mittel und Zweck verfehlt: denn wir erfassen den Staat als die schützende Schale eines lebendigen Volkes, das in ihm ebenso lebt und wirkt, wie in den anderen Gebilden seines Geistes, in seiner Kultur, in seiner Sitte und Gesittung, seinem Recht, seiner Kunst, Religion und Wissenschaft. Was nach Goethe von der Natur gilt, daß sie nämlich weder Kern noch Schale hat und beides mit einem Male ist, das gilt auch von der großen organischen Lebenseinheit der Nation, die in jeder dieser Lebensäußerungen zugleich lebt und schafft und in ihnen ihre Einheit bewahrt, und die, wenn sie versucht, ihre Bürger zu einem wirklichen Staatsbewußtsein zu erziehen, und dabei die Philosophie zu Hilfe ruft, damit nicht nur dem Staate, sondern sich selbst und im Staate gerade der Kultur zu dienen sucht. Freilich steckt auch in dieser Gegenüberstellung des antiken und des modernen Staates ein Körnchen Wahrheit, insofern nämlich bei den glücklicheren Griechen Staat, Nation und Kultur eine wirkliche, urwüchsige Einheit waren, aus demselben Boden und derselben Seele entsprossen, während bei uns in der Tat unser geistiges Leben ein Moment der Fremdheit in sich trägt, das sie aber nicht in Gegensatz nur zum Staate, sondern überhaupt zu unserm Volkstum stellt. Den Griechen konnte ihre Kultur niemals entfremdet werden; sie war ihr eigenstes Geschöpf, ihr eigenes, immer bewußter erfaßtes Wesen; und nur ein Moment dieses Wesens war ihr Staat und das noch nicht ganz

1) Bubnoff hat insofern a. a. O. ganz recht, wenn er es als den wesentlichen Inhalt des Nietzscheschen Werkes bezeichnet, alles, was die Kultur erhöhe, zu erhöhen, alles, was der Steigerung der Kultur im Wege stehe, zu bekämpfen. Aber der Fehler Nietzsches, der uns zwingt, auch diese an sich so löbliche Tendenz zu bekämpfen, besteht darin, daß auch die Kultur rein individualistisch aufgefaßt wird. So tritt der Genius bei N. aus der Nation heraus und in Gegensatz zu ihr, während er in Wahrheit nur die Verkörperung des Geistes und der Schöpferkraft der Nation ist.

Digitized by Google

erstorbene Pietätsverhältnis der Bürger zu ihm, die Einheit des Einzelnen mit dem Ganzen — was Hegel natürlich viel besser verstehen konnte als etwa Jakob Burkhardt oder Nietzsche — während die Kultur, für die sich Nietzsche an dieser Stelle begeistert, zu uns Deutschen als ein Fremdling gekommen ist, der der Bevormundung und des Schutzes auf unserm Boden bedurfte, um hier zu gedeihen und einzuwurzeln, um sich mit dem deutschen Geiste zu vermählen und ihm die ihn veredelnde Form zu geben, in der er in unserer klassischen Dichtung und Philosophie uns überirdisch entgegentritt. Wie sehr diese Kultur des staatlichen Schutzes bedarf, zeigt ja unsere traurige Gegenwart, in der sie von dem seinem Wesen entfremdeten Staat und von der ihrer Besinnung beraubten Nation in gleicher Weise bedroht wird. Insofern also mag ein Gegensatz zwischen Staat und Kultur zugegeben werden; dieser findet sich aber in gleicher Weise, mehr oder minder stark herausgearbeitet, bei den andren Nationen der Gegenwart; denn nirgends in der modernen Welt, weder in unserer unmittelbaren Gegenwart, noch in dem Bismarckschen Preußen und Deutschland, noch bei den Engländern oder Franzosen, finden wir jene naive Einheit von Individuum und Gemeinschaft, von Staat und Kultur, die bei den Griechen einmal vorhanden, aber freilich gerade in der von Nietzsche so sehr bewunderten Sophistik in der Auflösung begriffen war.

Daß der Staat als der bewußte Wille einer Nation zu Dasein und Wirken, als Form des Lebens der Nation, nicht bloß ein Negativum, nicht bloß Schranke der Individualität des Einzelnen, wie es noch Kant nicht anders gewußt hat, sondern selbst ein Stück Gesittung, nicht ein bloßes Mittel zum Zweck der Kultur, sondern selbst Zweck, selbst Kultur, selbst Geist ist, Geist seines Volkes, das hat der überreizte Individualismus Nietzsches nicht begriffen. Und so ist es verständlich, daß Nietzsche sich auch in scharfen Worten gegen den Hegelschen Staatsbegriff wendet; denn Hegel ist gerade derjenige gewesen, der zuerst und klarer als irgend ein anderer Denker dieses über alle individualistische Staatsauffassung erhabene, transpersonale Wesen des Staates erfaßt und zum Ausdruck gebracht hat. Dieser Denker, für dessen großartige Weite und Tiefe Nietzsche als ein Sohn der dekadenten Zeit nach dem Sturz des Hegelschen Systems freilich keinen Sinn gehabt hat, erscheint ihm nur als der dem Staate sich »in pompösen Wendungen« anbietende Bundesgenosse, der ihn als »absolut vollendeten ethischen Organismus« bezeichnet und als Aufgabe der Bildung für jedermann hinstellt, »den Ort und die Lage ausfindig zu machen, wo er dem Staate am nützlichsten diene«, so daß sich Nietzsche

Digitized by Google

nicht darüber wundern kann, wenn der Staat einem solchen Bundesgenossen um den Hals fällt und ihm mit seiner barbarischen Stimme zuruft: »Ja Du bist die Bildung, Du bist die Kultur«[1]). Darum fort mit diesem Staat, der die Bildung vielmehr ertötet, indem er sie zum Allgemeingut machen will, indem er sie zum Mittel für sich als den Selbstzweck erniedrigt. Wie dem staatlichen Weg zur Allgemeinbildung[2]), der niemals zum Ziele führt, der nur den modernen Bildungsphilister, den Liberalen seiner Zeit hervorzubringen vermochte, der andere Weg gegenübergestellt wird, der »schwieriger, verschlungener und steiler ist«, aber »zur Bildung und Erhebung der Persönlichkeit des Einzelnen führt«, zu einer wirklichen Wiedererweckung des Hellenentums, so dem angeblichen preußisch-liberalen Bildungsstaat das Ideal des hellenischen Kulturstaates, der sich ausschließlich als Mittel zum Zweck des E i n z e l n e n, d. h. des zu erzielenden h ö c h s t e n Individuums, betrachtete. Auch dieses Entweder-Oder in seiner harten Ausschließlichkeit ist charakteristisch für den Individualismus Nietzsches und für den politischen Individualismus überhaupt. Er bewegt sich in der Alternative: entweder ist das Individuum Selbstzweck, Subjekt; dann muß der Staat ihm Objekt, Mittel zu seinen Zwecken sein; oder der Staat ist Subjekt — dann drückt er das Individuum zum Objekt herab. Nietzsche hat erkannt, daß dies das Wesen des Sozialismus ist, wie es auch englische und französische Sozialisten erkannt und bekannt haben. Es ist ein Paradoxon, daß der extreme Individualismus zur Vernichtung des Individuums führt: das Individuum als Objekt des Staates und in ihm — der Masse. Aber freilich hätte Nietzsche bei Hegel lernen können, daß der Gegensatz von Individuum und Staat nicht antithetisch, sondern dialektisch ist; daß der Einzelne dem Staat überhaupt nicht in der Weise gegenübersteht, wie es der Individualismus voraussetzt, sondern daß zwischen beiden ein organischer Zusammenhang wechselseitiger Bedingtheit besteht, so daß der Einzelne durch den Staat nicht lediglich beschränkt und gehemmt, son-

1) IX S. 372.

2) Gegen die »allgemeine Bildung« vgl. Nietzsche, Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten, W. IX S. 295 ff., und vor allem die Vorarbeiten dazu S. 421, 425 f., wo die allgemeine Bildung als Vorstufe des Kommunismus bezeichnet wird. Wenn Nietzsche dazu bemerkt, es sei ihm als Tendenz der Arbeiterbildungsvereine bezeichnet worden »Bedürfnisse zu erzeugen«, so erinnert mich dies an einen Pädagogen, der auf meine Bedenken, ob der Arbeiter überhaupt das Bedürfnis habe, die Volkshochschulen zu besuchen, erwiderte, wenn das nicht der Fall sein sollte, so müsse man ihm eben dieses Bedürfnis »anerziehen«. Die Entwicklung unserer mit so viel Lärm und Hingebung ins Leben gerufenen Volkshochschulen von der Revolution bis zur Gegenwart hat mir jedenfalls recht gegeben.

Digitized by Google

dern vielmehr zugleich befreit und erhöht und so erst zu seinem Sinn und Wesen gebracht wird. Die Bildung der Einzelpersönlichkeit kann nicht zur Verneinung des Staates führen, sondern muß zum Staate hinführen, weil dieser Staat nicht etwas Zufälliges und Entbehrliches, sondern eine Lebensäußerung der Gesamtheit ist, in der und durch die allein der Einzelne lebt. Deshalb ist auch der Gegensatz der Zwecke, den Nietzsche voraussetzt, imaginär: es ist kein vernünftiger Zweck der Einzelnen denkbar, zu dem der Staat in Gegensatz stehen müßte, und kein wirklicher Zweck des Staates, der nicht zugleich Zweck seiner Bürger wäre. Da der Staat selbst ein Stück des geistigen Wesens der Gesamtheit ist, die wir ein Volk nennen, muß der Weg der Bildung zum Staate führen, und jede Stufe, die auf diesem Wege erreicht wird, ist ein Glied in der Kette der geistigen und sittlichen Entwicklung des Volkes, Aeußerung seines organischen Lebens, wie der Staat selbst mit allen seinen Einrichtungen, zu denen auch seine Bildungsanstalten gehören. Aber freilich mußte gerade der Individualismus des gebildeten und politisch denkenden Publikums des 19. Jahrhunderts zu einem Ideal allgemeiner Bildung führen, das weit entfernt von der Idee einer wahren Volksbildung ist, die nicht abstrahiert und verallgemeinert, sondern vielmehr individualisiert und differenziert, die dem Einzelnen seiner Eigenart entsprechend wie seine Stellung im Staate so auch in der geistig-sittlichen Volksgemeinschaft anweist, eine Stellung, die seinem Wesen, seinem Beruf, im lutherischen Sinne des Wortes, entspricht und die ihn erst zu einem lebendigen Glied im großen Lebenszusammenhange des Volkes macht. Auch dafür fehlt Nietzsche, trotz seiner Schwärmerei für die antike *Πόλις* das Verständnis.

Diese Gesichtspunkte aber eröffnen uns das Verständnis für den großartigen Paean, den Nietzsche im »Zarathustra« unter dem verheißungsvollen Titel »Vom neuen Götzen« gegen den Staat anstimmt und den wir als das hohe Lied des Nietzscheschen Personalismus bezeichnen können [1]):

»Irgendwo gibt es noch Völker und Herden, doch nicht bei uns, meine Brüder, da gibt es S t a a t e n.

»Staat? Was ist das? Wohlan, jetzt tut mir die Ohren auf; denn jetzt sage ich Euch mein Wort vom Tode der Völker.

»Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch, und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: ich, der Staat, bin das Volk«. Es ist der Staat als der Leviathan des Hobbes, das Ungeheuer, das

1) W. VI S. 69 ff.

Digitized by Google

die Menschen frißt, dem seine Untertanen bloß Mittel sind, und die Lüge ist für Nietzsche, daß der Staat die Nation sei:

»Lüge ist es! Schaffende waren es, die schufen die Völker und hängten einen Glauben und eine Liebe über sie hin: also dienten sie dem Leben.

»Vernichter sind es, die stellen Fallen auf für viele und heißen sie Staat: sie hängen ein Schwert und hundert Begierden über sie hin.« —

Nicht Glaube, Liebe, Leben also, die ganze Wirklichkeit des Lebenszusammenhanges eines Volkes, sondern das Schwert, die Gewalt, eine Falle für die Menschen ist der Staat, das Schwert, das Leben zerstört, die Menschen bedroht und bezwingt.

»Wo es noch ein Volk gibt, da versteht es den Staat nicht und haßt ihn als bösen Blick und Sünde an Sitten und Rechten.

»Dieses Zeichen gebe ich Euch: jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und Bösen: die versteht der Nachbar nicht. Seine Sprache erfand es sich in Sitten und Rechten. Aber der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Bösen, und was er auch redet, er lügt, und was er auch hat, gestohlen hat ers.

»Viel zu viele werden geboren: für die Ueberflüssigen ward der Staat erfunden.«

Wieder also der Gedanke, daß der Staat von Menschen willkürlich geschaffen sei, aus der Sklavenmoral der Vielzuvielen entstanden, das Hemmnis für den wahren Menschen, den er freilich auch in seinen Bann zu ziehen sucht:

»Ach, auch in Euch, Ihr großen Seelen, raunt er seine düstern Lügen! Ach, er errät die reichen Herzen, die gerne sich verschwenden.«

Und wieder ist es Hegel, gegen den sich die Spitze seines Hohns deutlich genug wendet:

»Auf Erden ist nichts Größeres als ich: der ordnende Finger Gottes« — also brüllt das Untier«.

Das ist Hegels Lehre von der Göttlichkeit des Staates, die Nietzsche auch an anderer Stelle bekämpft, der er den Leviathan des englischen Aufklärers gegenüberstellt, den Staat, der selbst nur Mittel für die Zwecke der Einzelnen sein sollte, wie es der Individualismus verlangt, und der die Einzelnen zn seinen Objekten macht, indem er sich lügnerisch als Selbstzweck, als göttliches Wesen ausgibt.

»Ködern will er mit Euch die Vielzuvielen! Ja ein Höllenkunst-

Digitized by Google

stück wurde da erfunden, ein Pferd des Todes, klirrend im Putz göttlicher Ehren.

»Ja ein Sterben für viele wurde da erfunden, das sich selber als Leben preist, wahrlich ein Herzensdienst allen Predigern des Todes.«

»Staat nenne ich es, wo alle Gifttrinker sind, Gute und Schlimme: Staat, wo alle sich selber verlieren, Gute und Schlimme; Staat, wo der langsame Mord aller — das Leben heißt.«

»Seht mir doch diese Ueberflüssigen! Sie stehlen sich die Werke der Erfinder und die Schätze der Weisen: Bildung nennen sie ihren Diebstahl — und alles wird ihnen zu Krankheit und Ungemach!«

»Reichtümer erwerben sie und werden ärmer damit. Macht wollen sie und zuerst das Brecheisen der Macht, viel Geld — diese Unvermögenden!« — — — —

Und er weist den wahrhaft freien Menschen weg von diesem Götzen und der »Götzendienerei der Ueberflüssigen«:

»Frei steht großen Seelen auch jetzt noch die Erde. Leer sind noch viele Sitze für Einsame und Zweisame, um die der Geruch stiller Meere weht. Frei steht noch großen Seelen ein freies Leben. Wahrlich, wer wenig besitzt, wird um so weniger besessen: Gelobt sei die kleine Armut!

»Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Notwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise.

»Dort wo der Staat aufhört — — so seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr nicht den Regenbogen und die Brücken des Uebermenschen?

»Also sprach Zarathustra«[1]).

III.

Es ist also nicht ein bestimmter, geschichtlich gegebener Staat, etwa der Staat Bismarcks, das Deutsche Reich nach 1870, obwohl er sich oft genug mit bittern Worten von ihm abwendet, oder die kleine Baseler Republik, in der zu wirken ihm immer unerträglicher wurde, sondern es ist doch wohl der Staat überhaupt, gegen den sich seine Anklage und die Geißel seines Spottes richtet; hinter dem vorhin zitierten Worte: »So wenig Staat wie möglich« verbirgt sich die Parole: los vom Staate — für jeden, der sich als »den Einzelnen« fühlt und sich berufen glaubt, den Uebermenschen aus sich zu gebären[2]). Denn wenn ihm dies der Sinn des

1) Vgl. auch noch den Abschnitt »Von großen Ereignissen«, W. VI S. 194.

2) Daher weist Nietzsche gelegentlich der Kunst die Aufgabe zu, den Staat zu ver-

Digitized by Google

Menschen ist, so ist ihm der Staat Barbarei — und der Staat, der ihm gelegentlich vorschwebt und den er in die rosigen Farben des klassischen Altertums kleidet, der liegt nicht in der Ferne der Vergangenheit, sondern in der Ferne der Idee und ist dadurch von vorherein jeder positiven Kritik unterzogen. Der Staat der Wirklichkeit, den er vorfindet, wohin er blickt, ist ihm ein bloßes Instrument zur Erhaltung der Mittelmäßigkeit, eine Schutzanstalt für die niedrig Geborenen, ein Erzeugnis der Sklavenmoral, wie Religion und Moral des Christentums und vieles andere. Um diese dem wahren Leben feindlichen Elemente am Leben zu erhalten, ist der Staat erfunden worden, »das kälteste aller Ungeheuer«, das das Leben nicht schützt, sondern zerstört. Mag selbst einmal der Staat die Schöpfung kriegerischer Gewaltmenschen gewesen sein, »mit einem Gewaltakt beginnend und aus Gewaltakten bestehend«, »einer Eroberer- und Herrenrasse«, die »unbedenklich ihre furchtbare Tatze auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose Bevölkerung legt«, jedenfalls ist aus diesem Gewaltstaat, in dem wir wohl den Obrigkeitsstaat der negativen Staatskritik, vor allem den Klassenstaat des Marxismus, wiedererkennen dürfen, in die Hände der Vielzuvielen gelangt, die ihn ihren Masseninstinkten dienstbar machen. Denn dieses Werkzeug der Vielzuvielen ist er nicht immer gewesen: »Dergestalt beginnt ja der Staat auf Erden: ich denke, jene Schwärmerei ist

nichten — IX S. 72, vgl. S. 368, IV 173 — und predigt er, der anderwärts die reinigende und befreiende Macht des Krieges preist — vgl. Taschenausgabe I S. 218 f., III S. 355, X S. 7, 8, III S. 329 — den Frieden, damit »das neu angefachte Staatsgefühl wieder einschlafe« — auch in dieser Hinsicht ein Prophet ohnegleichen! — Er haßt jede machtvolle Erscheinung des Staats, wie den der Preußen und der Römer und stellt für die von ihm ersehnte geistige Aristokratie die Forderung auf: »sich Freiheit von dem Staate zu verschaffen, der jetzt die Wissenschaft im Zaume hält« (IX S. 309). Auf seiner letzten Stufe ist ihm der Staat bloßer Wille zur Macht, aber leider Wille der Vielzuvielen, zur Macht über den Herrenmenschen, und deshalb kann er in ihm »kein Werkzeug der Vergeltung« sehen — XIII S. 194, XVI S. 194 —, weil das Kleine kein Maßstab für das Große sein kann. So ist ihm der Staat, so wie er nun einmal ist, nur ein kümmerlicher Ersatz für den »höheren Menschen«, dessen Autorität »sich selbst beweist« und der kraft seines Rechts auf sein Herrentum die Masse mit mehr Recht und besser im Zaume halten könnte als der Staat. Vgl. XIV S. 66 (N. 131). Auf das Problem, wie Nietzsche über den Krieg gedacht hat, kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen. Leider scheint mir hier gerade Bubnoff (S. 111 ff.) zu versagen, wenn er versucht, eine einheitliche Auffassung zu konstruieren. In Wahrheit streiten sich bei Nietzsche eine heroische und eine pazifistische Auffassung, von denen die erstere mit seinem Uebermenschentum, die letztere mit Franzosentum, Positivismus und Aufklärung zusammenhängt, die ihn ja zu seinen utopischen Ideen vom europäischen Ueberstaat und von dem moralischen Sieg des sich selbst entwaffnenden Militärstaates führen.

Digitized by Google

abgetan, welche ihn mit einem Vertrag beginnen läßt. Wer befehlen kann, wer von Natur Herr ist, wer gewalttätig in Werk und Gebärde auftritt, — was hat der mit Verträgen zu schaffen?« [1]) Nur stellt die heutige negative Kritik diesem Gewalt- und Obrigkeitsstaate als dem Staat, wie er nicht sein soll, einen andern Staat, den sog. Volksstaat, gegenüber, wobei sie freilich nicht sieht, daß der Gegensatz imaginär ist [2]), während es für Nietzsche das Wesen des Staates überhaupt ist [3]), der zunächst die Vielzuvielen zu Paaren treibt und der Herrschaft des Herrenmenschen unterwirft, und der dann die Schärfe seines Schwertes gegen die Vielzuwenigen, gegen die Nietzsche, wendet, um sie zu hindern, über die anderen hinauszuwachsen. — Weil ihm dies als das Wesen des Staates erscheint, ist ihm der »Kulturstaat« bloß »eine moderne Idee« [4]) und meint er, daß alle großen Zeiten der Kultur Zeiten des politischen Niederganges gewesen seien und daß, was groß im Sinne der Kultur gewesen sei, unpolitisch, selbst antipolitisch gewesen sei. Und kraft dieser Erkenntnis bezeichnet er sich selbst als den »letzten antipolitischen Deutschen« [5]). Deshalb beklagt Nietzsche auch die Völker, die »große Politik treiben«, weil sie fortwährend eine Menge der hervorragendsten Talente »auf dem Altar des Vaterlandes opfern«, während ihnen früher andere und höhere Wirkungskreise offen standen: das Material, aus dem der Kulturmensch im Sinne Nietzsches hätte gebildet werden können, wird so zu einem niedrigen und unwürdigen Zweck verbraucht. So wie die Dinge liegen, gehört fortan »jeder tüchtige, arbeitsame, geistvolle, strebende Mensch eines solchen nach politischen Ruhmeskränzen lüsternen Volkes seiner eigenen Sache nicht mehr wie früher völlig an; die Fragen des öffentlichen Wohles verschlingen eine tägliche Abgabe von dem Kopf- und Herzmaterial jedes Bürgers«, und die Folge ist, daß das politische Aufblühen eines Volkes »eine geistige Verarmung und Ermattung, eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken, die große Kon-

1) Vgl. auch XIII S. 194 (N. 430); IX S. 154 (über »den entsetzlichen Ursprung des Staates« — »die Gewalt gibt das erste Recht«) — aber auch II S. 330 f. (N. 446): »Ohne Vertrag kein Recht.«

2) Weil der Staat weder das Volk, noch die Obrigkeit, beide für sich allein gedacht, ist, sondern die Einheit des Volkes, die in dem staatlichen Organismus mitsamt seiner Obrigkeit zum Ausdruck kommt. Vgl. m. »Philosophie des Rechts« S. 290 f., 483 ff.

3) Wobei freilich dunkel bleibt, wie sich damit seine Auffassung vom Wesen der griechischen Polis verträgt.

4) Götzendämmerung, W. VIII S. 111. Bemerkenswert die entgegengesetzte Auffassung R. Wagners, Ges. Schriften VIII S. 41.

5) Warum ich so weise bin, Ecce homo, W. XV S. 13.

Digitized by Google

zentration und Einseitigkeit erfordern, fast mit Notwendigkeit nach sich zieht«, wobei die Frage für Nietzsche ist, »ob sich diese Blüte und Pracht des Ganzen lohnt, wenn ihr alle die edleren, zarteren, geistigeren Pflanzen und Gewächse, an welchen ihr Boden bisher so reich war, zum Opfer gebracht werden müssen«[1]). Das ist das einzige Interesse, das ihn bei seinen politischen Betrachtungen leitet: die Emporzüchtung des Menschen zum Uebermenschen, die eine Angelegenheit des Einzelnen, vielleicht des Einzigen unter vielen ist: alles was diesem Ziel dienen kann, wird mit Inbrunst bejaht; alles was dem Herdentiere dient, mit Leidenschaft bekämpft. —

Und so kommen wir zu dem Ergebnis: Nietzsche ist Individualist, und das konnte auch gar nicht anders sein: sowohl seine Abhängigkeit von den Strömungen und den führenden Geistern seiner Zeit, wie sein eigenes Wesen führt ihn mit Notwendigkeit zum Individualismus hin, und dieser Trieb in ihm ist so stark, daß er darüber jedes Verständnis für eine andere und höhere Auffassung vom Staate verliert. Er vermag überhaupt nur die Einzelnen zu sehen; der Staat selbst bleibt ihm verschlossen; er »sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht«. Immer sind es ja auch im Grunde die Menschen, die sein Interesse erwecken, nicht der Staat mit seinen Einrichtungen, und diese Menschen kann er als ein Kind seiner Zeit auch nur als Einzelne betrachten — darin in Uebereinstimmung mit dem Psychologismus und Positivismus seiner Zeit — vielleicht durch irgendein Interesse zusammengebunden, wie es im Begriff der K l a s s e zum Ausdruck kommt, aber niemals als Glieder eines einheitlichen organischen Wesens. Und so stehen ihm auch in den politischen Kämpfen nicht Ideen gegeneinander, sondern Menschen gegen Menschen. Damit hängt es auch zusammen, daß er auch der sozialen Frage, die nach ihm diesen Namen mit Unrecht führt, kein Verständnis entgegenbringt[2]); daß sie ihm im wesentlichen eine Machtfrage ist[3]) und daß er den Sozialismus verwirft, weil er »die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt«. Der Staat ist ihm Macht in den Händen dieser oder jener Menschen oder Menschengruppen, die sie mißbrauchen, und wenn der Sozialismus, der auf seiner individualistischen Grundlage das Individuum zu vernichten droht, trotz dieser Konsequenz zu irgend etwas gut ist, so ist es für Nietzsche eben

1) II S. 360.

2) W. IV S. 255 (Morgenröte Nr. 262); VIII S. 153 (Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen Nr. 40).

3) W. III S. 330, 350.

Digitized by Google

diese Konsequenz, die imstande sein soll, »uns vor dem Staate selbst Mißtrauen einzuflösen«, uns also vom Staate wegzuführen.

Der Individualismus Nietzsches ist also von eigener Art. Wir finden bei ihm keine der individualistischen Parteiideologien wieder; seine Auffassung führt vielmehr gänzlich über sie hinaus. Man hat Nietzsche oft genug einen Anarchisten genannt und auch ich habe ihn früher einmal als solchen bezeichnet [1]); aber es ist mir heute nicht zweifelhaft, daß diese Klassifikation das Richtige nicht trifft [2]). Was Nietzsche mit dem Anarchismus gemein hat, das ist sein positivistischer Individualismus: beide gehen vom Einzelwillen als der psychologischen Gegebenheit aus, beide lehnen eine idealistische Begründung des Staates ab, so daß es für sie weder eine Idee des Rechtes gibt, die die Geltung von Staat und Recht verbürgen würde, noch eine wirkliche »Gerechtigkeit«; für beide ist die Rechtsfrage stets eine Machtfrage und hat jeder so viel Recht als er durchzusetzen vermag und ist in Wahrheit die Substanz des Staates der Wille, der Wille zum Leben, der in Nietzsches späteren Werken als Wille zur Macht auftritt. Aber wenn Nietzsche und die Anarchisten sich von diesem Standpunkt aus vom Staate abwenden, so geschieht dies aus völlig verschiedenem Interesse: der Anarchismus denkt dabei an die Vielen, Nietzsche an den Einzelnen. Für den Anarchismus ist die Rechtsordnung und der Staat Fessel des freien, unbeschränkbaren Willens des Einzelnen und damit Unrecht, Widersinn; Stirner zerstört den Staat, damit jeder zusehe, wie viel er im Kampf gegen den andern behaupten könne; und er weist damit allen als Eigentum das zu, was sie behaupten können; — Nietzsche ist der Staat dagegen unerträglich, weil er in ihm ein Hemmnis der Kultur, der Bildung des Herrenmenschen erblickt, die Organisation aller Einzelnen gegen den Einzelnen, der vielleicht die Hoffnung in sich trägt, den Uebermenschen zu gebären, und wäre ihm daher der Staat recht, sofern er Mittel für den Herrenmenschen wäre, die Herdenmenschen im Zaume zu halten und sich über sie zu erheben. Es handelt sich für ihn also nicht, wie für den Anarchismus, um die kategorische Bekämpfung des Staates um der Einzelnen willen, sondern er vindiziert dieses Recht, dem Staate den Rücken zu kehren und außerhalb seiner sein eigenes Leben zu leben, nur dem Menschen, in dem die Idee des Menschen wirklich wurde, der sich über die Masse, über die Gesellschaft mit ihren Flach-

1) Recht und Macht als Grundlagen der Staatswirksamkeit (Beiträge zur Philosophie des d. Idealismus, Beiheft 8, 1921) S. 8.

2) Vgl. auch K. Diehl, Ueber Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus, 4. Aufl., 1922, S. 94; Bubnoff S. 123.

Digitized by Google

heiten und Niedrigkeiten erhebt und den Mut hat, einsam zu sein, dem Uebermenschen Friedrich Nietzsche. Und so müssen wir diese Staatsfeindschaft Nietzsches als eine Klasse für sich betrachten: er denkt nicht an die Bildung eine Partei und die Durchführung eines Programms durch sie, sondern an die bewußte Parteilosigkeit im höchsten Sinne, an einen politischen Solipsismus. Denn auch von Aristokratismus können wir nicht reden, da auch dieser wieder die Geltung einer Klasse, einer Vielheit gegebener Menschen, voraussetzt.

IV.

In die Zeit seines Werdens, in die Zeit, wo Nietzsche als jugendlicher Professor in Basel den Geist des Altertums gegen alle Nützlichkeitserwägungen preußischer Staatspädagogik und gegen den Ungeist des entarteten Gymnasiums zu neuem Leben zu erwecken suchte, in der er es wagte, sich auf den Schultern Schopenhauers und Wagners über die gemeine Wirklichkeit zu erheben und allmählich über sich selbst hinauszuwachsen, fällt die Gründung des deutschen Reiches. Das gewaltige Ereignis, das dem deutschen Volke die Erfüllung seiner heißesten Wünsche zu bringen schien und von deutschen Dichtern in begeisterten Tönen besungen wurde, hat auf Nietzsche kaum einen Eindruck gemacht und sein politisches Denken jedenfalls in keine andere Richtung gelenkt. Nicht die Erfassung des Wesens des Staates als der Lebensform der Nation, nicht Bejahung des Staates auf dieser Grundlage ist für ihn die Folge dieses Ereignisses, das für die meisten seiner Zeitgenossen ein ungeheures Erlebnis war; vielmehr führt ihn sein Weg mit unheimlicher Konsequenz von seinem übersteigerten Individualismus aus zur vollkommenen Negation. Diese Entwicklung können wir nur begreifen aus der Persönlichkeit des Philosophen heraus, die in dem Individualismus seiner Zeit den fruchtbarsten Nährboden fand, aus seiner Persönlichkeit, die in ihr gerade ihre Geschlossenheit und Einheitlichkeit erweist. Suchen wir das Wesen dieses dämonischen Geistes zu erfassen — wir können es mit seinem eigenen, am Anfang meiner Ausführungen bereits erwähnten Worte: es ist »der tiefe Haß gegen seine Zeit«. Das ist in der Tat der einheitliche Grundton seines Lebenswerkes und seines Lebens, das in einem rastlosen Kampf gegen sein Säkulum besteht und sich darin erschöpft. In keinem seiner Werke kommt dieser Grundton klarer zum Ausdruck als in seinen »Unzeitgemäßen Betrachtungen«, und in keiner von ihnen klingt er mächtiger durch das reiche Gefüge seiner Töne, als in seiner

Digitized by Google

Polemik gegen D. Fr. Strauß als Typus des deutschen Bildungsphilisters, des Liberalen seiner Jugendzeit, in dessen Figur er der Genielosigkeit ein ragendes Denkmal gesetzt hat. Und das ist die Tragödie seiner Jugend, daß er erkennen mußte: die Genien, die ihn aus den Niederungen eines müde gewordenen Geistes in Regionen der Höhe und Freiheit führen sollten, Schopenhauer und Wagner, waren selbst Söhne dieses Geistes, aus ihm gebildet und ihn weiter bildend, und der Bund mit ihnen mußte seinem nach der Höhe verlangenden Geiste zur erstickenden Fessel werden. —

Es ist dies aber nicht das einzige tragische Moment im Leben des Einsiedlers von Sils Maria. Im Grunde ist sein Leben eine einzige Tragödie, ein erschütterndes Schauspiel für den teilnehmenden Zuschauer. Diese Tragik besteht darin, daß er das Jahrhundert, das aus seinem eigensten Temperament bekämpfen zu müssen sein Schicksal war, als ein Sohn dieses Jahrhunderts nur mit den Mitteln dieses Jahrhunderts bekämpfen konnte. Jene Flachheit, gegen die er die Pfeile seiner Kritik versendet, ist ja nichts anderes als der Geist des Positivismus, der Ungeist also, der den Geist aus der Welt vertrieben hat, den er selbst der Welt zurückgeben möchte, wenn er die Tragödie, den Staat aus dem Geiste der Musik wiedergeboren zu sehen wünscht — und die Pfeile seiner schmerzvollen Kritik, was sind sie anderes als die Mittel, die ihm die Wissenschaft seiner Zeit, der Naturalismus, Psychologismus, kurz der Positivismus seiner Zeit, in die Hand gegeben hat? Wer Recht und Staat mit den Mitteln der analysierenden Naturwissenschaft zu erfassen sucht, wird sie auflösen, aber nicht zu ihrem Wesen gelangen; denn es ist nicht das sinnlich Gegebene, sondern der Sinn dieses Gegebenen, was wir suchen müssen, und der sich nur einer besinnlichen Betrachtung erschließt. War die Krankheit der Zeit, die Nietzsche so schwer leiden machte, ihre Ideenlosigkeit, so konnte sie nicht mit den Mitteln der Ideenlosigkeit bekämpft werden. Statt den Weg zurück zur Idee und zum Geiste zu finden, statt in der bedingten Form des deutschen Idealismus den ewigen Kern zu entdecken und wieder zu beleben, hat Nietzsche nur, was er vorfand, zersetzt und ertötet und auch das Wenige, was von jenem Geiste in seinem Deutschland noch lebendig war, dem Untergang entgegengeführt. Auf dem Felde einer neuen Sophistik und Skepsis, das er selbst bebaute, konnte die Frucht nicht wachsen, nach der er dürstend verlangte. So war schon das Ziel, der Uebermensch des Zarathustra, von seinem Blickpunkt aus falsch gesehen. Der Uebermensch konnte nicht in der Wiege des Individualismus zur Welt kommen. Nicht das war die

Digitized by Google

Aufgabe, ein Exemplar zu züchten, das über die Masse seiner Mitmenschen ins Gigantische und Dämonische hinauswuchs und der Träger einer immerhin dunkel verhüllten Zukunft der Menschheit würde — sondern die Idee des Menschen wieder zu entdecken und zu erkennen, daß das geschichtliche Leben der Menschheit in ihren Nationen und Staaten den Sinn hat, diese Idee in den verschiedenen und wechselnden Verhältnissen der empirischen Welt zu entfalten, und daß gerade das Ersterben dieses Gedankens in der Zeit des Positivismus jene Atmosphäre der Verwesung erzeugte, in der Nietzsches lebendiger Geist nicht atmen konnte. — Und deshalb will es mir nicht scheinen, als ob die Beschwörung dieses Geistes uns aus unserm Jammer erlösen könnte. —

Ein Zeitgenosse Nietzsches, der Schweizer Spitteler, hat in seinem Prometheus die Tragödie des titanischen Menschen geschildert, der seine Bindungen zerreißt, um eigene Wege zu gehen und sich selbst das Gesetz seiner Eigenheit zu geben. Die Tragik Nietzsches liegt tiefer und ist gewaltsamer. Nicht daß er selbst aus seiner Welt heraus verlangte und in seiner Einsamkeit und an ihr zerbrach, ist sein Schicksal — das möchte er mit vielen gemeinsam haben; sondern daß er mit den Mitteln, die seiner Befreiung aus diesem Gefängnis dienen sollten, sich nur immer fester in seine Bande verstrickte. Und so schwebt mir, wenn ich Leben und Werk Friedrich Wilhelm Nietzsches überschaue, das Bild eines andern Prometheus vor: der Prometheus Böcklins, der Mensch von übermenschlichen Ausmaßen, der nach dem Himmel trachtet und dessen ohnmächtige, fressende Qual darin besteht, daß er an die Erde gefesselt bleibt.

Digitized by Google

ROBERT VISCHER UND DIE KRISIS DER GEISTESWISSENSCHAFTEN IM LETZTEN DRITTEL DES NEUNZEHNTEN JAHRHUNDERTS.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES IRRATIONALITÄTSPROBLEMS

VON

HERMANN GLOCKNER (HEIDELBERG).

Die Aufgabe der Geistesgeschichte ist eine doppelte. Sie hat Zusammenhänge, Linienzüge, Strömungen herauszuarbeiten und sie hat Persönlichkeiten darzustellen, menschliche Individuen. Beides hängt so eng zusammen, daß man die Persönlichkeiten geradezu nach dem Verhältnis einteilen kann, in welchem sie zu den Strömungen stehen. Sie sind entweder Repräsentanten eines Linienzuges. Oder sie wandeln sich und gehören mehreren Zeiten an. Oder, auch diese dritte Möglichkeit besteht, sie sind Bahnbrecher, die genau dort, wo geistige Richtungen zusammenstoßen, in die Bresche treten und in einem kritischen Augenblick unter der Standarte der Zukunft entscheidende Probleme auf den Kampfplatz werfen.

Der Mann, dessen eigenartige Leistung auf den folgenden Seiten begriffen werden möchte, Robert Vischer, hatte das Schicksal auf die zuletzt genannte Weise in die Geschichte des Neunzehnten Jahrhunderts hineinverkettet zu sein.

Schon um seiner höchst eigenwüchsigen, eigenkräftigen, eigen-sinnigen Persönlichkeit willen verdient er unsere Aufmerksamkeit. Es erscheint verlockend, sich etwas eingehender mit dem Meister impressionistischer Darstellungskunst zu beschäftigen, der es wagen durfte, unmittelbar nach Jakob Burckhardt mit einem »Rubens« hervorzutreten, einer vollausgereiften saftigen Herbstgabe, die uns Lust macht, auch die Bücher kennenzulernen, die ihr Spender in seinem Lebenssommer schrieb: die

Digitized by Google

»Studien zur Kunstgeschichte« mit dem gewichtigen Dürer-Aufsatz und den »Signorelli« mit seinen zügigen Ausführungen über die Entwicklung der Terribilità.

Aber diese Persönlichkeit steht, wie gesagt, an einem merkwürdigen Knotenpunkt der verschiedenartigsten geistigen Richtungen und Bestrebungen. Jener »Signorelli« und jene »Studien zur Kunstgeschichte« (sie sind 1879 bzw. 1886 erschienen) fielen in eine kritische Zeit hinein. Gerade im Hinblick auf die einzigartige S i t u a t i o n, in die er geriet, die ihn zu kämpfen und zu leiden zwang, scheint mir Robert Vischer ein dankbarer Gegenstand für eine besinnliche Studie, die sich nicht vor problemgeschichtlicher Vertiefung scheut und prinzipiellen Erwägungen nicht aus dem Wege geht.

Er ist ja nicht bloß Kunsthistoriker, er ist ja auch Aesthetiker und Philosoph. In seiner Doktordissertation »Ueber das optische Formgefühl« (1873) ergriff er einen Zusammenhang von elementaren Fragwürdigkeiten mit erstaunlicher Unvoreingenommenheit und Sicherheit und machte ihn diskutabel. Der Grundgedanke dieser Arbeit hat ihn nicht mehr losgelassen. Auch für die kunstgeschichtliche Darstellung wußte er ihn fruchtbar zu machen.

Nun war aber die Kunstgeschichte damals eben dabei, sich nach dem Vorbild der politischen Historie und der Philologie zur exakten Wissenschaft zu konsolidieren. Philologisch-historische oder philosophisch-ästhetische Methode, lautete die Alternative. Innerhalb der Philosophie jedoch war gleichfalls Streit. Metaphysisch-spekulative, neukantisch-transzendentale oder naturwissenschaftlich-psychologische Methode, hieß es da. Robert Vischer mußte sich einen Standpunkt erringen zwischen fachlicher Einzelforschung und ästhetischem Interesse am Schönen und an der Kunst, zwischen der Weltanschauung der universalgerichteten klassischen deutschen Philosophie und den Forderungen einer stark naturwissenschaftlich orientierten jungen Richtung.

Er hat sich diesen Standpunkt errungen und sein künstlerischer Instinkt hat ihm dabei geholfen. Freilich ist es ihm nicht leicht geworden, sich durchzusetzen. Früh, allzufrüh, verzichtete er auf ein weiteres eigenes literarisches Schaffen und widmete sich bloß noch seinen akademischen Vorlesungen und dem Nachlaß seines Vaters.

Der »Fall Robert Vischer« ist also in jeder Hinsicht verwickelt. Man kann über diese Persönlichkeit nichts ausmachen, ohne ein philosophisch-ästhetisches Problem von prinzipieller Bedeutung zur Sprache zu bringen — und beide zusammen lassen sich bloß verstehen, wenn man einen recht

Digitized by Google

komplizierten geistesgeschichtlichen Zusammenhang dazu mit in Kauf nimmt. —

Ich möchte mit einer allgemeinen Ueberlegung (1) beginnen. Es scheint mir notwendig, das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft, von Kunstgeschichte und Aesthetik einmal von einer Seite zu beleuchten, die bisher so ziemlich im Schatten lag: nämlich im Hinblick auf ihre Beziehung zum Irrationalen.

Dieser allgemeinen Ueberlegung werde ich eine historische Betrachtung folgen lassen. Die Entwicklung, welche die allgemeinphilosophische (2) wie insbesondere die ästhetische (3) Fragestellung im Neunzehnten Jahrhundert genommen hat, soll in großen Zügen festgelegt werden, und zwar sollen dabei die bereits gewonnenen prinzipiellen Gesichtspunkte zur Orientierung dienen. Das Irrationalitätsproblem steht also auch hier im Vordergrund.

Dann erst, nach solch gründlicher Vorbereitung, wollen wir uns mit Vischers philosophischem Aperçü, dem Begriff der ästhetischen Einfühlung, vertraut machen (4). Ich hoffe zu zeigen, daß dieser Begriff einen eigenartigen Versuch bedeutet, irrationalen Beziehungen in der Natur, in der Kunst, ja in der Welt nachzudenken und zu beschreiben.

Zum Schluß (5) möchte ich an ein paar ausgewählten Beispielen deutlich machen, wie Vischer seine ästhetischen Ueberzeugungen praktisch in den Dienst der Kunstgeschichte gestellt hat. Da wird dann seine Individualität, seine Persönlichkeit, erst so richtig in die Erscheinung treten: jene undefinierbare, irrationale Individualität mit ihrem gewissen Künstlerblick und Künstlergriff, auf die schließlich alles ankam. »Nam oportet venire ad individua, ut dixi«, wie sein Rubens einmal geschrieben hat.

1.

Der Verstand lehrt und die Erfahrung bestätigt es, daß sich unsere Existenz sozusagen in drei Ebenen vollzieht. »Wir« befinden uns einer Fülle von »Gegenständen« gegenüber, mit denen wir auf mannigfaltige Weise »etwas anfangen«. Die erste Ebene wird von uns selbst bzw. von unserem Bewußtsein oder von unserer »Seele« gebildet; auf der zweiten Ebene steht »die Welt da draußen«, die uns zum Bewußtsein kommt; die dritte Ebene füllen unsere Bewußtseins»leistungen«.

Nun muß zwischen diesen drei Ebenen ein tiefer wurzelhafter Zusammenhang bestehen. Schon das Gefühl weist uns darauf hin. Wir wollen es

Digitized by Google

nicht glauben, daß ursprüngliche Fremdheit aufgerichtet ist zwischen unserer Seele und dem anderen allen. Auch die Anschauung tritt einer solchen strikten Trennung entgegen. Sie macht sich an die Gegenstände heran; sie betastet sie. Liebendes Versenken geht noch weiter und dringt ihnen geradezu ins Herz. Aber darum vor allem muß eine gewisse Verwandtschaft alles Existierenden angenommen werden, weil wir ja doch die Möglichkeit haben, das außerhalb unserer Seele Bestehende — Menschen und Sachen — zu beherrschen und sozusagen in die Hand zu bekommen. Und zwar auf verschiedene Art. Einmal als D e n k e r. Wir vermögen uns den Gegenstand unterzuordnen, indem wir ihn zerlegen und auf Begriffe bringen, die unser Verstand logisch verbindet. Und siehe da: der faktische Sachverhalt gehorcht dieser logischen Verbindung bzw. dem Gesetze, das aus ihr abgeleitet werden kann. Der Naturforscher darf es wagen, Erscheinungen vorauszusagen, der Historiker hat das Recht zu rekonstruieren. Nicht minder erstaunlich aber ist es, wie der K ü n s t l e r (und ein Stückchen Künstler steckt in uns allen!) die Isoliertheit des Bewußtseins auf Grund einer atheoretischen Leistung überwindet. Er arbeitet keine Gesetze heraus; er gestaltet. Aber auch ihm fügt sich die gegenständliche Mannigfaltigkeit. Während er auf der Oberfläche zu spielen scheint, gleitet sein Blick in die Tiefe und offenbart Wesentliches, indem er es in Formen hüllt. — Wie ist das möglich?

Diese Frage stellt die Philosophie. Man darf vielleicht sagen, daß die »Verwunderung«, mit der sie beginnt, immer irgendwie darauf beruht, daß die offenbare Getrenntheit jener drei Ebenen als unvereinbar empfunden wird mit Gefühl und Anschauung, mit den Leistungen des Gedankens und den Leistungen der künstlerischen Phantasie. Und man darf wohl hinzufügen, daß die Fragen, die sie stellt, und die Antworten, die sie gibt, in letzter Hinsicht immer wieder darauf hinauslaufen: die Forderung jenes innigen Zusammenhanges aller Existenz zu rechtfertigen und seine geistige Tatsächlichkeit auf eine vernünftige Formel zu bringen. Die Ebene der Gegenstände nennt sie bisweilen auch »Natur«, die Ebene der Leistungen »Kultur«. Aber welche Anordnung sie auch immer trifft, ob sie den »Menschen« zwischen »Freiheit« und »Notwendigkeit« stellt, oder sein »Werk« zwischen »Stoff« und »Regel« — es ist im Grunde immer eine und dieselbe Problematik.

Doch etwas Besonderes ist dabei: eine E i n s e i t i g k e i t, von der sowohl Fragestellung wie Antwortgebung der Philosophie fast durchwegs bestimmt sind.

So erstaunlich auch die Art und Weise ist, auf welche der Künstler

Digitized by Google

sich und uns mit dem Anderen, mit der Um-Welt, in Eins zu setzen versteht, so daß hier in der Tat Seele, Natur und geistige Leistung (Werk) zusammenfallen — die Philosophie scheint sich darüber nicht zuerst und nicht am meisten verwundert zu haben. Die sichere Selbstverständlichkeit, mit der gerade die größte Kunst scheinbar problemlos einherschreitet, hat das offenbar nicht zugelassen. Ungleich deutlicher, ungleich faßbarer trat dem philosophischen Interesse die Fragwürdigkeit des Gedankens des Begriffes, des Gesetzes entgegen; z. B. das Zusammenstimmen der zahlenmäßig formulierten, auf abstrakte Begriffe zu bringenden mathematischen Kurven mit dem Gang der Himmelskörper da draußen im Kosmos. War hier die Losgelöstheit, die Verschiedenheit des Einen vom Anderen deutlicher zu erkennen als im Reich der künstlerischen Scheinhaftigkeit, so mußte auch das gemeinsame Band, das hier Seele und Welt auf eine theoretische Weise verknüpft, um so merkwürdiger erscheinen. Die Philosophie suchte dieses Band zu ergreifen; es gelang ihr auch und sie hat es seitdem nicht wieder aus der Hand gegeben. Alles und jedes Problem knüpft sie nunmehr irgendwie an die Problematik des Gedankens. Und selbst wo sie ein letztes Wort zu sprechen versucht, wo sie im Systeme den Weltzusammenhang begründet und nachbaut: sie ist beinahe immer irgendwie am theoretischen Zusammenhang orientiert. Sie stellt und löst ihre Fragen so, wie sie ihr auf dem Boden des Gedankens ursprünglich entgegentraten.

Nun sind aber die Zeiten, in denen die Philosophie blühte, bisher noch immer geistig allgemein-bewegte Zeiten gewesen. Es waren immer auch zugleich die großen Tage eines gesteigerten Lebensgefühles und eines umfassenden Kulturgetriebes, also nicht bloß einer Entfaltung der rationalen Mächte und Kräfte, sondern auch der irrationalen, des religiösen Empfindens und nicht zuletzt der Kunst. Da konnte es gar nicht anders sein: mit der erstarkenden theoretisch-ausgerichteten Philosophie mußte jeweils zugleich eine Nebenströmung erstarken, die im Grunde dasselbe Ziel verfolgt — eine weltanschauliche Verbindung der drei Ebenen unserer Existenz —, die aber sozusagen »an anderen Wundern orientiert« ist, und in der Theorie höchstens ein Mittel, keineswegs aber einen Selbstzweck erblickt. Solange die Philosophie noch nicht eigenkräftig und theoretisch-selbständig genug ist, geht diese irrationale Bewegung beinahe mit ihr zusammen; später trennt sie sich, läuft ihr parallel, und schließlich gerät sie in einen ausgesprochenen Gegensatz zu ihr. Mit Mißtrauen betrachten ihre Vertreter die Struktur des Systemes;

Digitized by Google

sie erklären es im Hinblick auf die irrationale Fülle für abstrakt und eng; ja es erscheint ihnen geradezu als eine Fälschung.

Wer sind die Vertreter dieser antiphilosophischen Richtung? Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer. Sie kann durch Ueberlegung gefunden und durch einen Blick auf die Tatsachen bestätigt werden.

Ursache, mit der Einseitigkeit des ausschließlich-theoretisch orientierten Systemes unzufrieden zu sein, haben alle Diejenigen, die gewohnt sind ihrem unmittelbaren Fühlen und Anschauen größeres Vertrauen zu schenken als der theoretischen Abstraktion. Also wohl vor allem die Religiös-Bewegten und dann natürlich die Werkmeister des Irrationalen, die K ü n s t l e r. Zu bedenken ist dabei jedoch, daß die Kluft zwischen »Philosophie« und »produktiver Tätigkeit in einer atheoretischen Sphäre« so groß ist, daß nur in recht seltenen Fällen eine direkte Fühlungnahme zustandekommt. Nur ganz wenige Künstler werden sich noch auf eine andere Weise auszudrücken verstehen als eben künstlerisch. Das aber ist nötig, wenn eine weltanschauliche Gegenströmung zu jener Philosophie begründet werden soll, die sich in ihren Anfängen sozusagen an theoretischen Problemen »versehen« hat, und deren Geburten jetzt immer mit einem theoretizistischen Muttermal behaftet auf die Welt kommen. Spricht sich der Künstler einmal gegen das philosophische System aus, so wendet er sich entweder rein gefühlsmäßig gegen eine Sache, die er eigentlich gar nicht kennt, oder aber gewisse Mittelspersonen haben ihm die Worte in den Mund gelegt. Wer sind diese Mittelspersonen? Wir haben sie dort zu suchen, wo man dem begrifflichen Denken näher steht. Wir haben sie in den Kreisen der Wissenschaft selber zu suchen.

W e r d i e G e b i l d e d e r R e l i g i o n, w e r d i e L e i s t u n g e n d e r K u n s t i m m e r v o r A u g e n h a t u n d s i c h n a c h d e n k l i c h m i t i h n e n b e s c h ä f t i g t, d e r w i r d a m m e i s t e n g e n e i g t s e i n ü b e r d i e t r a d i t i o n e l l e p h i l o s o p h i s c h e F r a g e s t e l l u n g u n d A n t w o r t g e b u n g d e n K o p f z u s c h ü t t e l n. Er arbeitet auf der einen Seite mit theoretischen Begriffen, er ist wissenschaftlich geschult — auf der anderen Seite aber hat er es mit einem Gegenstand zu tun, der immer nur annäherungs- und vergleichsweise mit diesen Begriffen aufgearbeitet werden kann, dessen Anschauung nicht zu ersetzen, dessen Ganzheit nicht auf gedankliche Abkürzungen zu bringen ist.

Somit wären es die Religionswissenschaft und die K u n s t w i s s e n s c h a f t, vor denen die Philosophie der exklusiv-theoretisch fundamentierten Systematik am meisten auf der Hut sein muß.

Digitized by Google

Aber diese Bezirke sind aus größeren Zusammenhängen, aus den Zusammenhängen einer allgemeinen Kulturwissenschaft und Kulturgeschichte, gar nicht herauszulösen. Was von ihnen gilt, wird auch für jene gelten: schon deshalb, weil sie einen eingeschmolzenen Bestandteil derselben bilden. Vielleicht jedoch verhält es sich überhaupt so, daß die Motive der gegnerischen Abwendung von der philosophischen Pantheoretisierung nur dort am klarsten zutage liegen, wo so offenkundig-irrationale Gebilde wie religiöse oder künstlerische Leistungen in Frage stehen. Daß aber tatsächlich überall eine Abneigung gegen das Gedanken-Weltgebäude besteht, wo man es mit der konkreten Fülle einer bestimmten Tatsächlichkeit zu tun hat. Also auf dem weiten und breiten Gebiet der Geschichtsforschung schlechthin und nicht minder in dem ebenso unerschöpflichen Bereich der Naturwissenschaft.

Freilich, wenn diese Verallgemeinerung berechtigt ist [1]), dann sind wir zu seltsam paradoxen Feststellungen gezwungen. Wir müssen nämlich konstatieren, daß die Philosophie und ihr System gerade deshalb, weil sie ausschließlich im Rationalen wurzelt, weil sie ausschließlich auf die Prinzipien des Denkens und auf die Forderungen der Theorie aufgebaut ist — zuletzt als eine unwissenschaftliche Konstruktion bezeichnet wird, deren Methode unter allen Umständen von der exakten Forschung ferngehalten werden muß! Die Vertreter der exakten Wissenschaft wollen von der philosophischen Systematik nichts wissen — offenbar aus einem heimlichen, ihnen selbst kaum bekannten Irrationalismus heraus!

In der Kunstgeschichte und in der Religionsforschung liegt dieser Irrationalismus so ziemlich an der Oberfläche. Sein Nachweis hat keine Schwierigkeiten: der Gegenstand ist hier so offenkundig indefinibel, daß sich sein Bearbeiter schwerlich zu einer pantheoretischen Weltanschauung bequemen wird. Versteckter schon liegen die wahren Beweggründe, wenn der politische Historiker sich gleichfalls auf die Seite der Antiphilosophen schlägt. Es ist hier nicht ganz so deutlich, daß die angestrebte »Exaktheit« seiner Methode eben gerade darin besteht, daß sie sich überall rund und fest an das Faktum schließt: an das Faktum, das eine Fülle von irrationaler Einzigartigkeit und Individualität beherbergt, deren (bildlich und vergleichsweise gesprochen) »kugelige« Existenz der Philosoph aus Begriffen deuten möchte, die, insoferne es lauter Ver-

1) Der philosophische Nachweis ihrer Berechtigung ist aus der Gegenstandstheorie zu erbringen, die ich in meinen Schriften »Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen« 1922 und »Der Begriff in Hegels Philosophie« 1924 skizziert habe.

Digitized by Google

standesbegriffe sind, bloß auf »ebene Flächen« aufzutreffen vermögen. Am erstauntesten aber werden die Naturforscher sein, wenn ihnen erklärt wird, daß es »eigentlich« ein (übrigens sehr gesundes und rühmenswertes) Empfinden für das Irrationale ist, aus dem heraus sie die philosophische Spekulation ablehnen. Und doch ist es so. Irrational ist das Leben und der substantielle Grund aller seiner Erscheinungen; irrational bleibt der Organismus seinem gestalthaften Wesen nach. Da wird eine mit theoretischen Mitteln arbeitende Forschungsmethode nur solange als »exakt« bezeichnet werden dürfen, als sie immer wieder beobachtet und beschreibt, d. h. der Fülle ihres Gegenstandes ganz nahe bleibt. Daß sie diese Fülle und Wesenheit zuletzt, wenn es an die theoretische Formulierung geht, ja doch verlassen muß, ist richtig. Aber es macht einen Unterschied, ob man von vornherein auf schmalstem Erfahrungsgrunde einen Gedankenzusammenhang nur in sich selber gestützt, ins Leere baut, oder ob man aus dem rational-irrationalen Gefüge der Tatsachen mit kritischer Zurückhaltung und gläubigem Verzicht auf das Theoretisch-Unerreichbare dasjenige herauspräpariert, was faktisch des Gedankens ist.

Formulieren wir unser Hauptergebnis. Wir werden sagen dürfen: die Reibungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften und die Spannung zwischen dem auf rationaler Grundlage errichteten System und seiner irrationalen Gegenströmung stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang. —

Um so sonderbarer wäre es, wenn sich die Philosophie den Bedenken und Bedürfnissen der sie begleitenden und bekämpfenden Bewegung auf die Dauer hartnäckig verschlossen hätte. Sie entwickelte sich nun einmal mit den Einzelwissenschaften auf einer und derselben Kulturbasis; sie durfte es nicht zu einer grundsätzlichen Feindschaft kommen lassen; sie mußte bereit sein, die immer subtiler werdende Ausbildung der exakten Methoden zu verfolgen; sie konnte die Ueberzeugung nicht aufgeben, daß es hier etwas zu lernen gab. — Fragt sich nur, ob sie es bei ihren Annäherungsversuchen auch immer auf eine gedeihliche Art und Weise angefangen hat.

Ueberlegen wir, welche Wege ihr überhaupt offen standen. Es sind nicht beliebig viele.

Sie konnte sich der »exakten« Wissenschaft in die Arme werfen; sie konnte ihre Methode übernehmen und zu der ihrigen machen. Das Ergebnis ist bekannt. Die Philosophie verwandelt sich in diesem Falle selber in Naturwissenschaft, in Mathematik, in Philologie oder in Geschichte. Ihr eigenes Wesen dagegen gibt sie auf. Zum Glück hat man sich noch niemals allgemein und auf die Dauer zu einem solchen Opfer bereit gefunden.

Digitized by Google

Im Gegenteil: diese Vereinzelwissenschaftlichung der Philosophie wurde heftig bekämpft. Daß die bestehende Spannung dadurch eher verschärft als verringert werden mußte, liegt auf der Hand.

Ein erfreulicheres Resultat erzielte man auf einem zweiten Weg, den die Kantianer entdeckten. Man ging mit methodologischen Untersuchungen an die Einzelwissenschaften heran. Es ist gar nicht zu leugnen, daß es damit anfing hell und heller zu werden. Dennoch fühlten sich (und fühlen sich noch heute) die Mehrzahl der Naturforscher und erst recht der Historiker von der Methodologie einigermaßen »von oben herab« behandelt, und daran war (und ist) nicht bloß mangelndes Verständnis für die philosophische Problemstellung schuld. Diese philosophische Problemstellung betraf eben bloß gewisse formale Seiten der einzelwissenschaftlichtätigen Geistigkeit — und deshalb fand man sich nicht so von ihr »getroffen«, daß ein lebhaftes Interesse geweckt wurde. Die Besonderheit der Begriffsbildung war wohl auf richtige Formeln gebracht; aber die Intimität des menschlichen Verhältnisses zu dem, womit man sich beschäftigte, war nicht so beschrieben, daß man sich ganz und gar verstanden vorkam. Höchst wesentliche Eigentümlichkeiten des »Gegenstandes«, an dem das Auge des Spezialforschers hing, in den sein Fühlen hineindrang, um den seine Darstellung Kreise zog — Eigentümlichkeiten, von denen er selbst nicht sagen konnte, worin sie bestanden — schienen von der philosophischen Methoden-Logik nicht recht berücksichtigt zu werden. Höchstwahrscheinlich deshalb, weil sie mit der schwachen Seite der Philosophie selber zusammenhingen: mit einer schwachen Seite, die man fühlte und vor der man sich irgendwie verwahrte.

Wir kennen diese »schwache Seite«. Sie besteht in einer noch fehlenden durchgreifenden Auflösung der Problematik des Irrationalen.

Ich sage: in einer durchgreifenden Auflösung. Denn allerdings ist auch hier schon manches geschehen, muß auch hier schon manches geschehen sein.

Innerhalb des Systemes selbst gibt es ja doch Bezirke, in denen, sollte man meinen, dem Philosophen die Nase auf das Irrationale gestoßen wird. Der Religions- und Kunstwissenschaft entsprechen hier Religionsphilosophie und Aesthetik. Es ist zu erwarten, daß von ihrem Bereich Forderungen und Impulse ausgehen, die nach und nach (denn in der Philosophie kann nichts isoliert bleiben) bestimmte Rückwirkungen auf das System überhaupt haben werden und zuletzt zu einer Revision seines prinzipiellen Ansatzes führen müssen. Dadurch aber wird auch das Verhältnis der Philosophie zu den Einzel-

Digitized by Google

wissenschaften eine einschneidende Veränderung erfahren. Vermutlich finden gerade die Religions- und Kunstwissenschafter (zu denen ich selbstverständlich auch die Literarhistoriker rechne) als die Ersten wieder den Weg ins philosophische Vaterhaus zurück — wie sie ja auch die Ersten waren, die dieses auf allzu rationale Grundmauern aufgerichtete Gebäude verließen. Die übrigen Gegenströmler werden ihnen in dem Maße folgen, als es der Philosophie gelingt, ihre neuen Gesichtspunkte nicht bloß für Religion und Kunst (die Hauptgebiete des Irrationalen, in denen es kaum zu übersehen ist) fruchtbar zu machen, sondern für Alles und Jedes, womit sie es überhaupt zu tun hat: für die ganze Fülle des Gegenständlichen und für die große Synthese dieser Sphäre der »Gegenständlichkeit« selbst mit der Sphäre der »Seele« auf der Ebene ihrer »Leistungen«.

Das ist der dritte und letzte Weg, der einer Philosophie offen steht, die endlich Frieden machen möchte mit den Einzelwissenschaften sowohl als mit der gesamten, mit ihr zugleich geborenen und doch in Widerstreit zu ihr getretenen Gegen-Macht.

Die Schilderung seines Zieles ist ein Zukunftsgemälde — aber beschritten ist er bereits! Allerdings schließen sich die in seiner Richtung verlaufenden Bestrebungen bisher noch nirgends zu einer einheitlichen Phalanx zusammen. Wie ein dünner, oft aus seiner Bahn gedrängter, zurückgehaltener, von anderen Bewegungen überholter Wasserfaden schlängelt sich die philosophische Arbeit am Irrationalitätsproblem durch die Jahrzehnte des Neunzehnten Jahrhunderts. Mancher schon hat sich ihr gewidmet, ist aber von denen mißverstanden und gestört worden, die das Ziel auf dem Wege der Einzelwissenschaft — sei es der philologisch-exakten Geschichtsschreibung, sei es der Psychologie — oder auf dem Wege des Kantianismus und der Methoden-Logik zu erreichen suchten.

So Robert Vischer.

2.

Für meine Behauptung, daß jeder philosophischen Bewegung — wenigstens solange der Ansatz ihrer Systembildung einseitig am Theoretisch-Fragwürdigen orientiert ist — eine irrationalistische Nebenströmung zur Seite läuft, wird kaum ein beweiskräftigeres und geschichtlich-bedeutsameres Beispiel aufgefunden werden können als das von einem zwiefachen Interesse ganz ausgefüllte und gegensätzlich bewegte Achtzehnte Jahrhundert.

Digitized by Google

Neben dem Repräsentanten der Aufklärung: Voltaire, wirkt hier der Repräsentant des Irrationalismus: Rousseau. Neben der Kantischen Philosophie entwickelt sich eine Gegen-Macht. Ihre wichtigsten Vertreter sind: Hamann, Herder, Lavater, Winckelmann, die Stürmer und Dränger, Karl Philipp Moritz, zuletzt und vor allem Goethe.

Nun geht es selbstverständlich nicht an, Kant als einen Aufklärungsphilosophen hinzustellen. Sein Werk ist über jene Phase des Gegensatzes, für welche Voltaire und Rousseau typisch sind, erhaben. Gehört er doch zu den ganz großen Genies, die auf die letzte Frage aller Philosophie — auf die Frage nach dem Zusammenhang von Natur, Kultur und Seele — eine originelle Antwort gegeben haben! Aber diese Antwort ist von solcher Art, daß sie die theoretische Exklusivität des bisherigen philosophischen Ansatzes geradezu ausdrücklich fordert, seine Struktur ins hellste Licht stellt, und allerdings auf diese Weise auch für die Erkenntnis dessen, was apriori nicht theoretisch ist, im abgrenzenden (kritischen) Sinne Grundlegendes erreicht [1]).

Der Angelpunkt der Kantischen Philosophie ist die Lehre von der Synthesis. Kant spricht nicht von einem einheitlichen Wesensgrund der Dinge; davon behauptet er nichts zu wissen. Er spricht auch nicht von einem einheitlichen Wesensgrund der Seele; davon behauptet er gleichfalls nichts zu wissen. Es ist das Einheitliche der Leistung, worauf er fußt. Aber eine solche Leistung liegt eben durchaus nicht bloß in den eigentlichen Kultur-Errungenschaften vor (also z. B. in den Denkgebilden der Wissenschaft oder in den Kunstgestalten), sondern überall, wohin überhaupt das Bewußtsein reicht. Mit unheimlicher Konsequenz hat das Kant nachgewiesen. Soweit von Welt etwas gewußt wird und werden kann, soweit steht sie in Formen, welche die Formen des Bewußtseins sind — und bereits das elementarste Durchlaufen dieser Formen ist als eine Leistung aufzufassen. Diese Leistung wird näher charakterisiert als Synthesis, als Verknüpfung, und Kant zeigt uns ausführlich, in welchem Sinne Alles und Jedes das Produkt einer solchen Verknüpfung heißen muß. Er zeigt es im Zusammenhang mit einer Wissenschaftslehre. Wenn sich der Astronom z. B. mit dem Monde beschäftigt, so bringt er den Gegenstand (der an sich durch und durch problematisch ist) unter eine Reihe von Kategorien. Er bringt seine Inhaltlichkeit in Form. Er stellt gewisse Fragen an ihn, die gewisse

1) Vgl. Heinrich Rickert, Kant als Philosoph der modernen Kultur 1924; sowie mein Referat dieses Buches in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte III, Seite 303 bis 314.

Digitized by Google

Antworten nach sich ziehen. Und durchwegs verbindet er ein Gedankliches mit seiner Anschauung. So wird der Mond zu einem Gegenstand der Wissenschaft. Die Voraussetzungen solcher Wissenschaft gehören uns allen an. Wenn wir uns am Abend interessiert dem Himmelsgewölbe zuwenden und auch nur feststellen, daß hier eine leuchtende Scheibe langsam vorüberzieht, so ist das bereits als eine vorwissenschaftliche theoretische Leistung zu bezeichnen, auf deren Grund und Boden der Astronom bloß weiterbaut.

Eine zwar vorwissenschaftliche, aber immerhin bereits theoretische Leistung! Geht es wirklich an, diese Synthesis — deren Modell, wie wir heute klar erkennen, die Beziehung eines Einen auf ein Anderes (eines Subjekts auf ein Objekt, eines Inhalts auf eine Form, einer Formung auf eine Regel) ausmacht — geht es an, diese theoretische Synthesis zum alleinigen Schlüssel der Welt und zum Angelpunkt des Systemes zu machen? Heißt das nicht: das Verhältnis des Verstandes zur Welt verabsolutieren? Kommt man hier nicht notwendig zu einer höchst einseitigen Auffassung von Gegenständlichkeit?

Es ist ja vollkommen richtig, daß der Astronom den Mond in eine Reihe von urteilsmäßig festgelegte Beziehungen auflöst, aus deren Summe sich der Begriff »Mond« synthetisch ergibt — aber eben doch auch nur der Begriff! Es ist vollkommen richtig, daß in der Vorstellung, die wir uns nächtlicherweile vom Monde machen, eine Fülle von Begrifflichem bereits steckt, dessen Verknüpfung mit der Anschauung als synthetische Leistung anerkannt werden muß — aber da ist doch noch sehr viel mehr! Wenn wir die leuchtende Scheibe langsam vorüberziehen sehen, so bedeutet das durchaus nicht bloß den Grund und Boden, auf welchem der Astronom seine Erkenntnisse gewinnt. Es bedeutet auch den Grund und Boden, auf welchem der Dichter ein Bild gestaltet:

> Wie traurig steigt die unvollkommne Scheibe
> Des roten Monds mit später Glut heran [1]).

In jener »Anschauung«, von der Kant ganz einfach sagte: sie ist uns gegeben, und die er uns allsogleich in ihrer Verkoppelung mit dem Theoretischen vorführt, steckt das Irrationalitätsproblem!

Man darf nicht sagen, daß der Philosoph dieses Problem übersehen hat. In der Kritik der Urteilskraft nahm er es in Angriff. Aber schon der Titel dieses Werkes verrät, wie wenig er dabei von dem prinzipiellen Ansatz der Urteilslogik losgekommen ist. Die Welt seiner Philosophie

1) Vgl. meinen Vortrag »Das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre« 1924.

Digitized by Google

ist und bleibt eine durch das Medium des theoretischen Bewußtseins einseitig gebrochene Welt. Auf dieser bewußten Einseitigkeit beruht nicht nur Kants Wissenschaftlichkeit und Klarheit, sondern vor allem auch seine Bedeutung als Erkenntniskritiker. Insoferne er das Wesen der theoretischen Synthesis mit noch nie dagewesener Schärfe und Deutlichkeit erfaßte, hatte er die Möglichkeit das Rationale vom Irrationalen reinlich abzutrennen. Er brach auf diese Weise den Irrationalisten des Neunzehnten Jahrhunderts die Bahn; er zeigte ihnen ihr Arbeitsfeld. Aber vollkommen abstrakt und ganz im Allgemeinen zeigte er es. Er fixierte den »logischen Ort« des Künstlerischen oder des Heiligen; er erkannte es als etwas »Anderes« jenseits des Verstandes.

Es leuchtet ein, daß die kritische Leistung keineswegs sämtliche Zeitgenossen mitbewegen, ausfüllen und befriedigen konnte, daß der geistige Reichtum des Achtzehnten Jahrhunderts auch noch in andere Kanäle geleitet werden mußte als in die Denk-Schemata der Kantischen Philosophie. Kant stand gewiß über der Aufklärung; aber es waren doch die Mittel der Aufklärung, es war der zergliedernde und synthetisch-verbindende Intellekt, womit er ihre Einseitigkeit überwunden hat. Auf der höheren Warte, von welcher aus er auf die gegensätzliche Weltanschauung eines Voltaire und eines Rousseau herabblickte, steht er doch selber wieder als ein Verstandesmensch da: als ein Bruder Lessings, aber als ein Gegner Herders. —

Richten wir also unser Augenmerk auf die Führer jener Gegenströmung, die den Siegeszug der Kantischen Philosophie von Anfang an begleiten mußte.

Sie entsprechen der allgemeinen Auffassung, die wir uns bereits von ihnen gebildet haben. Es sind Männer, denen die Kulturleistungen der Religion und der Kunst beständig vor Augen standen, die in den reichen Gärten der Geschichte zu wandeln pflegten, denen das Individuum ein unerschöpfliches Wunder war. Es sind Männer, die weniger auf begriffliche Verallgemeinerung ausgingen als vielmehr auf ein intimes Erfassen des Besonderen. Es sind Männer, denen das Korrespondieren der Begriffe und der Tatsachen durchaus nicht das Erstaunlichste war. Sondern etwa: das unmittelbare Verstehen eines Menschen aus seiner Physiognomie. Oder: das Leben des Geistes eines ganzen Volkes in seinen Liedern, unsere Möglichkeit darin unterzutauchen und daraus ein »irrationales Begreifen« zu ziehen. Oder: die Verwandlung eines der ästhetischen Sphäre ange-

Digitized by Google

hörigen plastischen Bildwerkes in eine seinem irrationalen Wesen entsprechende Sprachgestalt.

Mit der Kantischen Philosophie war diesen Problemen gegenüber wenig anzufangen. Auf die Art und Weise, wie Hamann die Sprache, Herder die Volksgeister, Winckelmann den Apoll von Belvedere, Lavater einen menschlichen Gesichtsausdruck beobachteten und geistig zu objektivieren versuchten, paßte die Theorie von der synthetischen Verknüpfung keineswegs. Sie war nur der Leistung des Gedankens angemessen; die Genannten aber suchten die »Hieroglyphe Mensch« zu enträtseln. Dazu genügte es nicht logische Kategorien entsprechend zu erkennen; es galt durch »Medien« hindurch [1]) sich dem Gegenstande zu nähern, ihn zu ertasten, ihn zu umfühlen, in ihn einzudringen. Novalis hat später das Ideal einer solchen humanen, d. h. nicht einseitig-rationalen Geistigkeit in den Lehrlingen von Sais dargestellt. Der Schüler sagt da von seinem Meister: »Den Sternen sah er zu und ahmte ihre Züge, ihre Stellungen im Sande nach. Ins Luftmeer sah er ohne Rast, und ward nicht müde, seine Klarheit, seine Bewegungen, seine Wolken, seine Lichter zu betrachten. — Auf Menschen und Tiere gab er acht, am Strand des Meeres saß er, suchte Muscheln. Auf sein Gemüt und seine Gedanken lauschte er sorgsam. — In große bunte Bilder drängten sich die Wahrnehmungen seiner Sinne: er hörte, sah, tastete und dachte zugleich«.

Die Jahrzehnte der weltanschaulichen Gärung, die wir zusammenfassend als Romantik zu bezeichnen gewohnt sind, waren somit noch immer bewegt von dem gewaltigen Gegensatz, der das Achtzehnte Jahrhundert durchgriff. Wenn Kant die Lösung der philosophisch-systematischen Kulturprobleme auch auf eine ganz andere Ebene emporgerissen hatte — auf eine Ebene, auf der dem Irrationalen zum erstenmal sein Platz logisch gewährleistet war, gerade darum, weil das Rationale davon freigehalten werden sollte — so hatte Goethe den Sehenden, Tastenden, Ahnenden an seiner so unverständlich reichen und gefüllten Existenz einen gleichwertigen Rückhalt gegeben. Der große Lehrer, von dem Novalis spricht, ist ein in der Schule Kants und Fichtes formal ausgebildeter, aber an der Persönlichkeit Goethes zugleich inhaltlich gesättigter Dichterphilosoph.

Nun ist es höchst interessant und lehrreich zu verfolgen, wie sich aus instinktiver Ablehnung der Kantischen Einseitigkeit und aus verworrener Behauptung eines anderen Sachverhaltes nach und nach eine Reihe von auch wissenschaftlich brauchbaren Begriffen heraus-

1) Vgl. Christian Janentzky, J. C. Lavaters Sturm und Drang 1916, Seite 120

Digitized by Google

entwickelte, die geeignet waren, die transzendentale Synthesis zu füllen und zu ergänzen [1]). Aber diesen Begriffen konnte selbstverständlich kein sofortiges allgemeines Verständnis beschieden sein. Sie wendeten sich wiederum an die universal-gerichteten Theoretiker unter den Gegnern der kritischen Philosophie — wie sie ja auch von Solchen gebildet worden waren, die in Kant und Fichte wurzelten und die »transzendentale Synthesis der Apperzeption« oder das »Ich« voraussetzten um darüber hinauszugehen. Neben ihren immerhin auf ein philosophisches System gerichteten Bestrebungen bestand die Abneigung gegen j e d e spekulative Entfernung von dem Boden der eng und innig zu umschließenden Tatsachen weiter — und mit ihr die Begeisterung für das historische Detail, die Andacht zum Kleinen und die Lust an einer getreuen Auffassung und Ueberlieferung. Kurz: jenes sachlich-kontemplative Verhalten zur rational-irrationalen Fülle, ohne welches die Entwicklung der exakten Wissenschaften im Neunzehnten Jahrhundert undenkbar ist. Auf der einen Seite befand sich zuletzt in souveräner Machtstellung H e g e l. Im gegnerischen Lager herrschten R a n k e und A l e x a n d e r v o n H u m b o l d t, S a v i g n y, G r i m m und die B e g r ü n d e r d e r m o d e r n e n P h i l o l o g i e.

War es indessen wirklich eine grundsätzliche Feindschaft, welche Hegel und die exakten Forscher trennte?

Wenn man die Aeußerungen der letzteren über die Philosophie des Absoluten liest und sich daneben etwa Hegels Aussprüche über Niebuhr oder gewisse Paragraphen seiner Naturphilosophie vergegenwärtigt, dann wird man geneigt sein diese Frage zu bejahen. Wenn man sich aber einmal jenen merkwürdigen Zusammenhang zwischen einzelwissenschaftlicher Einstellung und Ablehnung einer exklusiv-rationalen Fundamentierung des philosophischen Systems klargemacht hat — zu dessen Feststellung wir auf Grund einer allgemeinen Ueberlegung gelangten —, dann wird man bedächtiger urteilen. Denn die Entwicklung der deutschen Philosophie seit Kant lehrt, daß noch niemand mit klarerem Bewußtsein jener prinzipiellen Einseitigkeit aller bisherigen Spekulation entgegengetreten ist, als gerade Hegel.

Sein System ist ja doch ganz und gar auf demselben kulturellen Fruchtboden herangewachsen, in welchem auch die moderne Einzelwissenschaft ihre Wurzeln hat! Als er sich seinerzeit, noch in Bern, von Kants Religionsschrift ebenso fasziniert wie unbefriedigt fand, da baute er nicht

1) Vgl. den Ersten Abschnitt meiner Schrift »Der Begriff in Hegels Philosophie« 1924.

Digitized by Google

etwa gleich eine Religionsphilosophie auf, sondern er gab sich eindringlichen Geschichtsstudien hin. Er scheute sich vor Abstraktionen. Er wollte den Tatsachen nahe sein und bleiben. Mit Entschiedenheit vertrat er Kant gegenüber die Partei Herders und Goethes — jenes Goethe, von dem Ranke einmal gesagt hat, er hätte wohl auch ein großer Historiker werden können im Gegensatz zu dem Kantianer Schiller[1])! Daß dem in grüblerischer Einsamkeit auf unermüdliche Lektüre angewiesenen Hauslehrer bei seiner Arbeit das philologisch-kritische Rüstzeug fehlte, kann nicht in Abrede gestellt werden; aber es ist das ein Mangel, über den auch Herder und Goethe nicht erhaben sind. Auf Grund der Begeisterung und der Liebe zu den geschichtlichen Details, welche die Romantik und die ihr vorangehende Generation entzündeten und hegten — und die von Hegel geteilt wurde — ist dieses Rüstzeug ja erst geschaffen worden!

Schwieriger erscheint vielleicht der Nachweis, daß für Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft ähnliches gilt. Hier muß zunächst die einseitige Auffassung zurückgewiesen werden, daß die Naturforschung im Neunzehnten Jahrhundert lediglich die mathematisch-physikalischen Traditionen der Renaissance und Newtons fortgesetzt hätte und so recht aus diesen heraus neugeboren worden sei. Das ist nicht richtig und erst der Neukantianismus hat es mit Vorliebe so dargestellt. Im ersten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts herrschten Alexander von Humboldt und Johannes Müller. Eine ganze Generation, deren Stärke in der Beschreibung der kosmischen und terrestrischen Phänomene und in der zusammenschauenden Beobachtung des organischen Lebens lag, bildete das sichere Gegenstandsbewußtsein und den die wesentlichen Gestalten bewegt erfassenden Blick aus, welche die glücklichen Nachfolger in die Lage setzten: es wagen zu dürfen mit der physikalisch-mathematischen Methode beinahe überall hinzudringen. Auch hier muß Goethe genannt werden. Hegel bezeichnete sich einmal als »einen seiner Söhne« und betonte, »daß er Neigung zur widerhaltenden Stärke gegen die Abstraktion« von ihm erhalten habe[2]). Das bezieht sich durchaus nicht bloß auf die Farbenlehre. Im Gegenteil. Mit merkwürdig klarem Blick erkannte Hegel frühzeitig die schwache Seite dieses Werkes[3]). Nur insoweit polemisierte er mit Goethe gegen Newton als er auch gegen Kant polemisierte. Es besteht hier eine vollkommene Parallele, und die Verhöhnung der romantischen Natur-

1) Vgl. Hermann Oncken, Aus Rankes Frühzeit 1922, Seite 11 ff.

2) Brief an Goethe vom 24. April 1825.

3) Vgl. das vielsagende Urteil über Thomas Seebeck, auf das Hugo Falkenheim im Anhang zu Kuno Fischers Hegel (Seite 1208) hingewiesen hat.

Digitized by Google

philosophie in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes ist so ernst gemeint wie die Verspottung der leichtfertigen Intuitionsphilosophie, die Kants letzte (mit seiner größten philosophischen Entdeckung innig zusammenhängende) theoretizistische Einseitigkeit dadurch zu korrigieren wähnte, daß sie überhaupt kein unterscheidendes (verstandesmäßiges) Denken mehr gelten ließ.

Zugegeben, daß Hegel für die wissenschaftliche Bezwingung der Natur nicht im selben Maße begabt war wie für die sogenannte Wissenschaft des Geistes. Dennoch! An den Grundlagen seines Denkens, an seiner prinzipiellen Einstellung, konnte es auch hier nicht gelegen sein, wenn er in Konflikt mit der exakten Forschung geriet. Wie er ursprünglich jener Generation angehörte, die mit Begeisterung und Liebe den weltanschaulichen Grund und Boden schuf, auf welchem dann die moderne Geschichtswissenschaft säen und ernten konnte — so war er auch ein Freund der naturwissenschaftlichen Freunde Goethes. Ihre beobachtungslustige und gegenstandsgewisse Lebensanschauung war die seine. Gleich ihnen wollte er Stein und Pflanze, Tier und Mensch auf eine Weise »in die Hand bekommen«, wie man es sich gar nicht solider, intimer und leibhaftiger vorstellen kann.

Was war es also, das ihn, den konkreten Denker, mit der konkreten Einzelforschung so gänzlich entzweite?

Es war nicht der grundsätzliche Ansatz seiner Philosophie. Es war das Lehrgebäude, unter dessen fertiger Systematik jener Ansatz verschwand[1]).

Dieses Lehrgebäude war so beschaffen, daß es wiederum — abstrakt und rationalistisch wirkte! Daß man es für einen Rückschlag in die Aufklärung halten konnte! Daß man sich an den alten Christian Wolff erinnert fühlte! An die Stelle von liebevoller Versenkung, von intimer Individualisierung, von gediegener Wesenserkenntnis schien abermals ein Begriffsschematismus getreten zu sein, dessen Bekenntnis dem Forscher jegliche Unvoreingenommenheit raubte. Ein starres Dogma, welches den Gegenständen schlimmere Gewalt antat als jemals von seiten einer schlichten Denkarbeit, die den elementaren Gesetzen der von dem Philosophen des Absoluten so übel mitgenommenen »Reflexionslogik« folgte, gekommen war. Merkwürdiges Mißverständnis!

1) Vgl. meine Skizze »Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus«, Logos XIII, Seite 340 bis 357. Die vorliegenden Ausführungen sind als eine Ergänzung des dort vorgetragenen Gedankenganges aufzufassen.

Digitized by Google

Eine ausführliche Auseinandersetzung, wie es zu diesem Mißverständnis kam und kommen m u ß t e , würde an dieser Stelle zu weit führen. Ich begnüge mich mit Andeutungen. Man wird zunächst Hegel verteidigen und zeigen, welche Schuld seine im zweiten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts sich rasch vermehrenden Verächter trifft. Einer künftigen Darstellung von Hegels philosophischem Entwicklungsgang bleibt es vorbehalten, die guten Gründe herauszuarbeiten, aus welchen sich der Irrationalist und Romantiker in einen Panlogisten und ausgesprochenen Gegner aller Romantik verwandelte — und nachzuweisen, daß er trotz alledem einer und derselben Weltanschauung treu geblieben war. Was sich zutiefst verändert hatte, das war die philosophische Interessiertheit des Nachwuchses. Der Schlüssel zur Weltanschauung des Deutschen Idealismus war verloren gegangen, seit Kant nicht mehr gründlich studiert wurde und keine unmittelbare Beziehung mehr zu den Anfängen der Romantik bestand. »Die mächtige Bewegung, die mit Kant gleichsam auf hoher See wirbelsturmartig begonnen hatte, verebte langsam nach den Gestaden hin«[1]). Unter solchen Umständen verdampfte der »Spiritus« des Hegelschen Systemes, und nur das (jetzt freilich bequem zu verspottende) »Phlegma« war geblieben. Anderseits aber wird nicht geleugnet werden dürfen, daß Hegel selbst am allermeisten eine weitere produktive Fühlungnahme mit Kant und mit der Romantik unterbunden hatte. Mit dem Pathos des Fertigen, des Abgeschlossenen, des Vollendeten trat er auf. Wenn sein System im entgegengesetzten Sinne wirkte, als nach seinen Anfängen erwartet werden mußte, so ist dies nicht zuletzt auf Rechnung des Umstandes zu setzen, daß ja in weiteren Kreisen von diesen Anfängen nicht das Geringste bekannt war. Tatsächliche Mängel kamen hinzu. Gerade wer sich zu Hegels Weltanschauung und zu dem grundsätzlichen Ansatz seines Philosophierens bekennt, wird dem Lehrgebäude gegenüber mit Faust sagen: O, daß dem Menschen nichts Vollkommnes wird, empfind ich nun! Es fehlt nicht an Vergewaltigungen und Irrtümern aller Art: Schäden, die um so weniger verborgen blieben, als der Blick der Epigonen am einzelnen haftete. Das gilt besonders für die Naturphilosophie. Und doch, am verhängnisvollsten vielleicht wurde für Hegel jene höchst problematische Seite seiner Lehre, die ihm zunächst die meisten Anhänger gewann und die bis auf den heutigen Tag am populärsten geblieben ist: sein Historismus. In grausam unphilosophischer Weise machte man die Geschichtsphilosophie zur Hauptsache: zur Wurzel

1) Meine Abhandlung »Ueber die Bedeutung von Fr. Th. Vischers Aesthetik«, Logos XIII, Seite 70.

Digitized by Google

und zur Krone des Ganzen. Die dialektische Methode erwies sich als ein bequemes Disponier- und Darstellungsmittel und als ein gutes heuristisches Prinzip. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß sich gerade jene Historiker, die sie mit dem größten praktischen Erfolg zur Anwendung brachten, am meisten durch den logischen Unterbau gehemmt fanden. Sie wollten es nicht begreifen, daß den Fakten, die sich allerdings dialektisch vorzüglich auseinanderlegten, im »reinen Aether des Absoluten« ein Begriffsgefüge genau entsprechen sollte [1]). So fiel die große Dreiteilung des Systemes zu allererst dahin.

Auf die zerstörenden Einflüsse des politischen und des religiösen Radikalismus braucht hier nicht eingegangen zu werden, da gerade diese Seite der Auflösungsgeschichte des Hegelianismus am bekanntesten ist [2]). Wichtig ist es dagegen festzustellen, daß das Mißvergnügen, welches die jung erstehende Einzelforschung an dem Lehrgebäude des Philosophen empfand, nur ein einzelnes, besonders auffallendes und deutlich zu erfassendes Symptom einer ungleich tiefer wurzelnden Unzufriedenheit ist, welche die nachromantische Weltanschauung überhaupt bewegte. Der große Synthetiker des Rationalen und des Irrationalen hatte es auf die Dauer Niemandem recht gemacht: weder den Irrationalisten, noch den Vertretern einer exakten wissenschaftlichen Philosophie. Jene (ich erinnere nur an Schleiermacher) störte der Panlogismus, d. h. der durch das Lehrhafte und den Schematismus des Systemes erweckte Anschein einer Rationalisierung der Welt-Inhalte [3]).

1) Ich möchte schon hier auf einige Sätze Anton Springers hinweisen, die sich in seiner weiter unten noch genauer zu besprechenden Rezension von Robert Vischers »Studien zur Kunstgeschichte« finden. »Auf das Recht wahrer Spekulation fußend liebte es [die Hegelsche Philosophie] die Begriffe als selbsttätig einzuführen. Sie ließ bereits im Kreise derselben alle Bewegungen, die ganze Entwickelung der Schönheitswelt sich vollziehen. Die Geschichte lieferte nur die Beispiele des inneren Begriffslebens und gab die praktische Probe auf die Richtigkeit des im Reiche der Ideen sich abspielenden Prozesses. Damit steht aber die Aufgabe des Historikers, auf dem Boden der greifbaren Wirklichkeit den Gang der Dinge zu zeichnen, aus dem Zusammenwirken realer Faktoren die Entwickelung der Ereignisse zu erklären, in argem Widerspruche.« Göttingische gelehrte Anzeigen 1887, Nr. 7, Seite 244.

2) Für die Würdigung Robert Vischers, die ich immer im Auge behalte, ist sie belanglos.

3) Hegel selbst hat die Bezeichnung »Rationalismus« für seine Philosophie ausdrücklich zurückgewiesen. Vgl. Richard Kroner, Von Kant bis Hegel II (1924), Seite 272. Da es aber ebensowenig im Sinne des Philosophen sein dürfte, wenn man seine Lehre umgekehrt als »Irrationalismus« charakterisiert, so scheint mir der von Kroner (Seite VII

Digitized by Google

Diese (ich nenne Rudolf Haym) hoben achselzuckend die ästhetisch-religiösen Elemente hervor und sprachen von einem Gedankenkunstwerk oder von einem Mythos der Begriffe. Die Künstler (zum Beispiel Hebbel, bei dem sich so viele Gedankengänge finden, die bereits der junge Hegel erwogen hatte) fanden die Darstellungsform unverdaulich. Den Frommen erschien die All-Weisheit des absoluten Philosophen als ein vermessenes Eritis sicut deus.

Man sollte meinen, diese Ausstellungen müßten sich gegenseitig ausschließen. Das ist aber nicht der Fall. Sie weisen vielmehr sämtlich auf ein und dasselbe Grundproblem zurück, dessen versuchte Lösung keinen Beifall finden konnte, weil sie nicht im strahlenden Lichte des philosophischen Umsichselberwissens durchgeführt worden war.

Ich nannte Hegel: den großen Synthetiker des Rationalen und des Irrationalen. Welchem Zeitgenossen, ja selbst welchem Hegelianer des Neunzehnten Jahrhunderts wäre es eingefallen, ihn so zu bezeichnen? Hier steckt die prinzipiellste Unklarheit seiner System-Leistung! Jene (der Kantischen gegenüber) »höhere« Synthesis, um welche der Philosoph in seiner Jugend rang, war nicht in vollkommener Lauterkeit zur Darstellung gebracht worden; geschweige denn, daß sie dem System an jeder Stelle eine derartige gegenständliche Gediegenheit und konkrete Fülle des Gedankens garantiert hätte, wie sie doch grundsätzlich angestrebt und versprochen war. Die Problematik des Atheoretischen war nicht bis zu ihrer tiefsten Verankerung in der logischen System-Wurzel hinunter verfolgt worden; vielmehr verdeckte hier die Dialektik des Widerspruchs den prinzipiellen Ansatz jenes Irrationalen, das in allem Gegenständlichen steckt und mit dem es Kunst und Religion so gut wie die sogenannte »exakte« Einzelforschung auf Schritt und Tritt zu tun haben. Galt das schon für eine Zeit, in welcher der Hegelianismus noch grünte und blühte — um wieviel verwirrender mußte die Unklarheit werden, als er ein dürrer Baum geworden war! Ehemals wußte man doch wenigstens noch, was Hegel gewollt hatte; die Problemstellungen seiner unmittelbaren Vorgänger waren noch lebendig. Jetzt war man auf das fertige Werk angewiesen. Dieses Werk starrte vor Objektivität. Auf festen Geleisen führte es in sämtliche Kulturgebiete ein: formschöpfend und formdeutend zugleich. Aber die Maschen des Begriffsnetzes waren sowohl zu eng als zu weit geknüpft. In zwiefacher Hinsicht erwies sich

---

und Seite 302) abgelehnte Ausdruck »Panlogismus« immer noch die zutreffendste Formel zu sein, auf die man das System bringen kann.

Digitized by Google

das System dem konkreten Detail gegenüber als unangemessen. Es rationalisierte die Fülle nicht genug, und es rationalisierte sie zu sehr.

Die Folge von alledem ist bekannt. Bald war es wieder so, als ob die im Achtzehnten Jahrhundert schroff hervorgetretenen, von Kant kritisch gesichteten, von Goethe großmenschlich gebundenen, von der Romantik bis auf den Grund durchwühlten Gegensätze überhaupt noch keine philosophische Bändigung erfahren gehabt hätten. Hegels System wurde umgangen, nachdem es sich allzu straff in sich selber konzentrierte. Wie ein riesiger erratischer Block lag es still, während sich die Bewegungen, die im Achtzehnten Jahrhundert begonnen hatten, weiterhin fortsetzten. Nichts, gar nichts schien noch zum Abschluß gekommen zu sein. Insbesondere die Rätsel, welche die Romantik aufgegeben hatte, waren keineswegs zu einer befriedigenden Auflösung gebracht. Sowohl die Rationalisten (vor allem Herbart und Fries) als auch die Irrationalisten (Schleiermacher, der alte Schelling, Baader u. a. m.) sahen unbeschrittene Wege vor sich, die hier und dort über Hegel hinausführten, wenn sie ihn auch im Ganzen nicht erreichten. Am interessantesten ist vielleicht der Versuch Schopenhauers. Die Philosophie dieses glänzenden Geistes, der bewußt eine grundsätzliche Verknotigung von Rationalem und Irrationalem zur metaphysischen Mitte seines Systemes machte und gleichzeitig (ein getreuer Schüler Goethes!) mit der neuerstehenden Naturwissenschaft Fühlung behielt, zeigt zweierlei mit besonderer Deutlichkeit. Erstens: daß es die alten Motive des Achtzehnten Jahrhunderts waren, welche die nachhegelische Philosophie, vom Beifall der Einzelwissenschaften getragen und durch ihre Entdeckungen neugestützt, bestimmten. Zweitens: daß man sich bereits im ersten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts zu den Systemleistungen des Deutschen Idealismus im äußersten Gegensatze fühlen und nichtsdestoweniger doch manchen weltanschaulichen Grundgedanken mit ihnen gemeinsam haben konnte.

Was für Schopenhauer gilt, dessen Ruhmestag erst spät kam, gilt in ähnlicher Weise für den jüngeren Feuerbach, der geradezu zum Totengräber des Hegelianismus bestimmt zu sein schien. Ich habe die »Krisis«, welche sein Auftreten zur Folge hatte, bereits an anderem Orte charakterisiert [1]). Hier ist darauf hinzuweisen, wie durchtränkt und gesättigt Feuerbach vom Geiste des Achtzehnten Jahrhunderts war, wie sein Hegelianismus den in der Schule des vorkantischen Sensualismus gewonnenen Ansprüchen an empiriefromme Gegenständlichkeit nicht Stand hielt, wie er demzufolge aus dem »reinen Aether« der absoluten Logik noch einmal

1) »Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus«, Logos XIII, S. 350 ff.

Digitized by Google

tief, tief in das »fruchtbare Bathos der Erfahrung« hinuntertauchte. Man möchte annehmen, der radikale Kritiker des Christentums sei eine Aufklärernatur und mithin ein ausgesprochener Verstandesmensch gewesen. Das Gegenteil ist richtig. Gerade Feuerbachs Philosophieren demonstriert wieder einmal vortrefflich jenen nun schon des öfteren aufgezeigten innigen Zusammenhang von intimer, substanzgewisser, materialgetreuer, sachverliebter Hingabe ans Gegenständliche — und Irrationalismus! Die Gegensätze des Achtzehnten Jahrhunderts, mit denen der junge Hegel rang, waren der systematischen Bändigung des alten Hegel zum Trotz mit nichten versöhnt: leidenschaftlich gärte das Chaos in Feuerbachs markiger Persönlichkeit von neuem [1])! Die Entwicklung, welche den zarter organisierten David Fr. Strauß von Hegels Weltanschauung zu einem ausgesprochenen Materialismus führte, wird von demselben Gesichtspunkt aus zu beurteilen sein. Aber wir analysieren hier die Struktur des nachromantischen Bewußtseins samt seinen von rationalen und irrationalen Bedürfnissen zwiespältig bewegten Produktionen nicht weiter, sondern werfen noch einmal einen Blick auf die Grundansichten zurück, welche die Einzelwissenschaften etwa von der Mitte des Jahrhunderts an beherrschen.

Wir werden nunmehr geneigt sein, die »Abwendung von Hegel«, auch wo sie mit Heftigkeit ausgesprochen wurde, nur in Beziehung auf das System zuzugeben. Insbesondere bedeutet jeglicher dem Philosophen entgegengestellter Irrationalismus eher ein Bekenntnis zu den lebensanschaulichen Unterlagen unserer klassischen Philosophie als deren radikale Ablehnung. Ein mehr oder weniger versteckt gehaltenes, selten ausgesprochenes, philosophisches Bekenntnis bildete sich heraus, das als deutsch-idealistisch bezeichnet werden muß, insoferne es sich nur überhaupt fassen läßt. Und zwar darf das Weltgefühl, welches diesem Bekenntnis zugrunde liegt, sowohl den Mitgliedern der sogenannten historischen Schule wie den Begründern der modernen Naturwissenschaft zugesprochen werden. Alexander von Humboldt und Johannes Müller hatten dieselben unverkennbaren Beziehungen zum Deutschen Idealis-

1) Hugo Falkenheim machte mich darauf aufmerksam, daß die von mir a. a. O. behauptete Verwandtschaft von Feuerbachs Gedanken mit gewissen Ueberlegungen, die sich in Hegels theologischen Jugendschriften finden, bereits von Eduard Zeller bemerkt worden ist. »Meint man nicht Feuerbach zu hören?« fragt dieser einmal in seinem Aufsatz »Ueber Hegels theologischen Entwicklungsgang« (Theolog. Jahrbücher 1845, Seite 202). — Er kannte nur das von Rosenkranz veröffentlichte Material; die unverkürzten Aufzeichnungen hätten ihm die Aehnlichkeit noch deutlicher sichtbar werden lassen.

Digitized by Google

mus wie Savigny und Ranke. Und als zuletzt der Positivismus fast auf der ganzen Linie siegte — da waren die alten metaphysischen Ueberzeugungen vielfach bloß in ein neues Gewand geschlüpft; im Kern aber waren sie dieselben geblieben [1]).

Da begann — mit dem Anfang des letzten Jahrhundert-Drittels etwa — im Zentrum der im engeren Sinne philosophischen Forschung ein neues Leben. Die prinzipielle Ungelöstheit der wichtigsten Probleme (die man noch nicht einmal richtig zu formulieren verstand!) war unerträglich geworden, als eine kleine Anzahl von Denkern entschlossen zu dem großen Meister der unterscheidenden Fragestellung zurückkehrte um sich die Methode und den Ausgangspunkt seiner Lehre neu zu eigen zu machen. Keineswegs war diese neukantische Bewegung von vornherein gegen den Hegelianismus gerichtet. Im Gegenteil: sie entwickelte sich geradezu auf dem Boden der niemals ausgestorbenen deutsch-idealistischen Weltanschauung und ihre Bahnbrecher, Kuno Fischer und Eduard Zeller, waren Hegelianer. Erst im Laufe der Jahre, als sich zwischen Neukantianismus und mathematischer Naturwissenschaft ein gewisse Freundschaft angesponnen, als Schopenhauer berühmt und der »Kritizismus« selber zum System geworden war, begannen die Fußtritte gegen den nunmehr kraus und wunderlich erscheinenden »Metaphysiker« Hegel üblich zu werden. Man meinte über ihn hinaus zu sein. Man war es in gewissem Sinne. Aber in anderer Hinsicht befand man sich nichtsdestoweniger erst auf dem Wege zu ihm.

In drei Etappen wurde Kant zurückerobert. Zunächst traten die Leistungen des an seine Gegenstände herantretenden Subjektes wieder in den Vordergrund. Aber es war eine nur halb verstandene »Kopernikanische Wendung«, von welcher Schopenhauer und Helmholtz ausgingen. Später konzentrierte sich das Interesse auf die kritische Seite der Kantischen Erkenntnistheorie und damit konnte das Problem des Irrationalen neu gestellt werden. Ganz zuletzt wurde der wahre (jenseits von Subjekt und Objekt zu verstehende) transzendentale Standpunkt wiedergewonnen und jetzt erst erhob sich die eigentliche Problematik der Synthesis von neuem. Diese aber bildet die Voraussetzung der Hegelschen Philosophie. So führte die äußerste philosophische Zuspitzung des Neukantianismus möglicherweise dahin:

1) Nachweise finden sich bei Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920. Vgl. auch desselben Verfassers Abhandlung »Savigny, Grimm, Ranke« (Histor. Zeitschrift, 128. Bd., 3. Folge, 32. Bd.), Seite 434: Savignys und Rankes Front gegen den Rationalismus!

Digitized by Google

seine eigenen weltanschaulichen Grundlagen sowohl klarer zu fassen als restlos zu verstehen.

Für den vorliegenden Zusammenhang kommen nurmehr seine Anfänge in Betracht. Sie bedeuten das letzte Ingrediens eines vielbewegten Dezenniums: der Jahre etwa von 1865 bis 1875. In diesen Jahren ist mancherlei aufeinandergeprallt, dessen Zusammenstoß in seiner ganzen krisenhaften Bedeutung noch kaum jemals vollständig begriffen worden ist.

1. Anerkanntermaßen war die Naturforschung nunmehr die führende Macht — hat doch Alois Riehl die Frage, wo die Philosophie in der Gegenwart lebendig sei, damals ausdrücklich mit dem Hinweis auf Helmholtz und Robert Mayer beantwortet! — aber es bleibt bemerkenswert, daß ihr in denselben Jahren, da sie sich mehr und mehr zu einer mathematischen Gesetzeswissenschaft konzentrierte, in Darwins grundsätzlich auf Beobachtung und Beschreibung von komplexen Sachverhalten aufgebauten und sozusagen nur ungern verallgemeinerten Erkenntnissen ein zukunftschweres Gegengewicht geliefert ward. Das Bedürfnis auf »positivem« Grund und Boden zu fußen, ein kritisches Verhalten gegenüber allen unbeweisbaren Hypothesen und eine gewisse resignierte Bereitwilligkeit zuzugeben, daß im Himmel und auf Erden mehr Dinge sind, als die Schulweisheit sich träumen läßt, waren beiden Richtungen gemeinsam. Dennoch bestand eine gewisse Spannung von Anfang an.

2. Wie die Epigonen der klassischen Philosophie (Chr. H. Weiße, der jüngere Fichte u. a.) der breiten Strömung folgend mehr und mehr in das Fahrwasser der Anthropologie und Psychologie geraten waren, darf als bekannt gelten [1]). Weniger deutlich dagegen pflegt der ursprüngliche Zusammenhang ebendieser werdenden (bald von beiden naturwissenschaftlichen Hauptrichtungen zugleich ergriffenen) modernen Psychologie mit dem beginnenden Neukantianismus zu sein. Und doch fußte jene auf den nämlichen Voraussetzungen wie dieser; der Ansatz war in gleicher Weise subjektivistisch und die Methode die (mit Hegel zu reden) »reflexionsphilosophische« des »Brückenschlagens« (wie es Dilthey einmal [2]) ausgedrückt hat) zwischen Bewußtsein und Gegenstand. Lotze, der Schüler Weißes, der Psychologe und der Neukantianer, bleibt hier die lehrreichste Erscheinung, obwohl sich die positivistische Verankerung [3])

1) Eine grundsätzliche Stellungnahme zur Psychologismus-Frage erfolgt im 4. Abschnitt dieser Abhandlung.

2) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1923, Seite 55.

3) Georg Misch spricht von dem »positivistisch umkleideten Rückgang auf Kant«. Vorbericht zu Diltheys Gesammelten Schriften, V. Band, Seite XXXVI.

Digitized by Google

des Neukantianismus an jüngeren, Hegel ferner stehenden Denkern noch deutlicher aufzeigen läßt als gerade an ihm: dem von der Kultur unserer klassischen Philosophie durchtränkten, bildungsbelasteten Spätling. Auf alle Fälle schlummerten auch hier die Gegensätze unter dünner Decke und bald sollten sie sich gegeneinander erheben.

3. Mittlerweile hatte die Geschichtswissenschaft ihre exakte Methode voll ausgebildet und die unumstößliche Sicherheit des Tatsächlichen auf allen Gebieten, auch in Kunst- und Literaturhistorie, erreicht. Hettner, Springer und Scherer bezeichnen etwa den Weg dahin. Während die beiden ersten noch mit der spekulativen Vergangenheit zu kämpfen hatten, machte sich bei Scherer bereits eine gewisse Fühlungnahme mit den naturwissenschaftlich-psychologischen Methoden (neben der rein-philologischen) bemerkbar [1]). Noch einen Schritt weiter, und die innerhalb dieser Disziplinen entbrannten Gegensätze mußten auf den geisteswissenschaftlichen Boden hinübergetragen und dort weiterhin ausgefochten werden! Vorderhand freilich freute man sich noch der souveränen Beherrschung eines stattlichen Materiales, dessen Faktenfülle sich allen weltanschaulichen Systemgespinsten zum Trotz beständig mehrte, und ahnte nicht, daß die mit Hohn zurückgewiesenen ästhetisch- oder geschichtsphilosophisch-konstruktiven Gesichtspunkte sehr bald in der Gestalt von zwar anderen, aber durchaus nicht gegenstandsnäheren Spekulationen wiederkehren sollten.

4. Gleichzeitig wurde das Erbe des Deutschen Idealismus von einer kleinen Anzahl auserlesener Geister getreu gehütet und durch mannigfache Klippen und Gefahren hindurchgerettet. Insbesondere an den Randgebieten des Systemes erwies sich der Hegelianismus noch immer produktiv. Ich erinnere an die Historiker Zeller, Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer; an die Theologen Vatke und Biedermann; an den Aesthetiker Fr. Th. Vischer. Freilich lassen sich auch hier tiefgreifende Wandlungen verfolgen, die auf ein allmähliches Eindringen der (weder in sich einigen, noch miteinander auf die Dauer verträglichen) naturwissenschaftlich-psychologischen, der historisch-philologischen, der neukantischen Methode zurückzuführen sind. Ich habe diese Wandlungen in verschiedenen Fr. Th. Vischer-Studien [2]) einer genaueren Betrachtung unterzogen, deren

---

1) Ich schließe mich hier der Auffassung Erich Rothackers an. A. a. O. S. 228 ff.

2) »Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes« 1920. — »Fr. Th. Vischer als ethisch-politische Persönlichkeit«, Histor. Zeitschrift, 128. Bd. 3. Folge, 32. Bd. — »Ueber die Bedeutung von Fr. Th. Vischers Aesthetik«, Logos

Digitized by Google

Ergebnis folgendermaßen formuliert werden kann: Fr. Th. Vischer, dieser tiefsinnigste aller Hegelianer, hat an der Weltanschauung seiner Jugend allezeit festgehalten, aber er ist nichtsdestoweniger mutig in die Epoche der krisenhaften Schwankungen eingetreten, welche die unzureichende und vielleicht verfrühte systematische Verfestigung dieser Weltanschauung heraufführte. Zum Empirismus hat er sich durchgekämpft. Eine durchaus befriedigende Lösung der auf diesem Boden sich neu erhebenden spezifisch philosophischen Probleme war ihm nicht vergönnt. — Aehnliches gilt wohl auch für die übrigen Genannten [1]). Für keinen von ihnen jedoch (Biedermann vielleicht ausgenommen) bedeutete die Metamorphose des Hegelianismus in solch hohem Grade eine Angelegenheit, bei welcher die ganze menschlich-philosophische Persönlichkeit auf dem Spiele stand, wie gerade für Fr. Th. Vischer. Dies kam daher, weil der Künstler in ihm die über Kant hinaus bedeutungsvollste und zugleich problematischste Seite der Hegelschen Systemlösung gar bald herausgespürt hatte und tief davon ergriffen war: die Bändigung des Irrationalen und die wundersame Eingebundenheit seiner atheoretischen Tatsächlichkeit in Alles und Jedes, was dem Unvoreingenommenen gegenständlich vor der Nase liegt, und dessen mannigfaltige Erfassung man eben »Erfahrung« nennt [2]).

5. Nun zeigten sich aber gerade in den siebziger Jahren die ersten Vorboten einer neuen und tiefen Inangriffnahme eben dieses Irrationalitätsproblemes. Vorboten, die wir eigentlich erst heute richtig zu würdigen vermögen, seit die Persönlichkeit Wilhelm Diltheys einigermaßen überschaubar geworden ist und in ihrer Entwicklung ausgebreitet vor uns liegt. Dilthey kam von Schleiermacher und der Romantik her. Von Hegel war er zu der Zeit, von welcher hier die Rede ist, noch weit entfernt

XIII. — »Fr. Th. Vischers kritische Gänge«, Zeitschr. f. Aesthetik und allgem. Kunstwissenschaft XVIII.

Die an letzter Stelle aufgeführte größere Besprechung kommt für den Zusammenhang besonders in Frage. Ich zeigte hier (Seite 533 ff.), wie der erste Teil von Vischers »Selbstkritik« mit in die Geschichte der neukantischen Bewegung hineingehört, während im zweiten Teil der letzten Endes auf Kant zurückgehende Formalismus Robert Zimmermanns aus Gründen, die Hegel gebilligt haben dürfte, eine entschiedene Ablehnung erfährt.

1) Was Joh. Ed. Erdmann und Kuno Fischer anbelangt, vgl. meine Ausführungen »Zur Geschichte der neueren Philosophie«. Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte II, Seite 134 ff.

2) In meiner Skizze »Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus«, Logos XIII, bezeichnete ich Empirismus und Irrationalismus als die beiden krisenhaft sich zuspitzenden Hauptproblemgruppen in der nachhegelischen Philosophie. Die vorliegende Abhandlung möchte u. a. ihren engen Zusammenhang deutlich machen.

Digitized by Google

und zu einer prinzipiellen, zu einer im kantischen Sinne »kritischen« Neuorientierung des Irrationalitätsproblemes ist er überhaupt niemals gelangt. Aber in seiner Weltanschauung waren Empirismus und Irrationalismus von Anfang an verbunden und hartnäckig formte er auch seine philosophische Fragestellung nach der Eigentümlichkeit seines romantisch-positivistischen Doppel-Erlebens. Freilich wurde diese Fragestellung von den augenblicklich herrschenden geistigen Strömungen wesentlich mitbestimmt. Dilthey sollte nicht bloß in die psychologischen Kontroversen kritisch eingreifen; er hat auch selber eine Psychologie aufzubauen versucht und deren wechselnden Standpunkt vielfach zur Grundlage von Ausführungen gemacht, die außerdem noch ein neues Ideal von philosophischer Geschichtsschreibung verfolgten, das bisweilen an die Stelle der Philosophie selber trat. Dennoch arbeitete er von seiner Preisschrift über Schleiermachers Hermeneutik (1860) an bis zu den letzten Aufzeichnungen zur abschließenden Neugestaltung seiner Poetik (1908) einen immer umfassendere geistige Tatsachenmassen in seinen Wirbel ziehenden Problemzusammenhang heraus, der ganz unabhängig von dem damit verbundenen Historismus und Psychologismus gewürdigt werden kann und muß. Die philosophischen Abschnitte des Schleiermacher, die Romantiker-Aufsätze, sämtliche ästhetischen Abhandlungen und zuletzt die epochemachenden Darlegungen über das Verhältnis des jungen Hegel zum Irrationalen gehören in diesen Zusammenhang hinein. Aber wie einsam stand Dilthey noch im Jahre 1887 mit den tiefsten Erkenntnissen seiner Abhandlung »Die Einbildungskraft des Dichters« da! Erwartete er sich doch noch eine mögliche Ergänzung seiner Betrachtungen von — der »Poetik des unvergeßlichen Scherer«! Er ist gründlich enttäuscht worden[1]).

Gleichwohl gab es damals einen Mann, der sich in eigenem Ringen um eine prinzipielle Durchgründung der Künstlerphantasie alle Voraussetzungen erworben hatte um den Aesthetiker Dilthey gerade dort, wo er sein Bestes und sein Tiefstes gab, zu verstehen. Freilich eine von Dilthey menschlich urverschiedene Persönlichkeit! Nichtsdestoweniger hat dieser dem merkwürdigen Zeitgenossen, der in seiner Zunft viele Gegner und wenig Freunde hatte, eine ziemliche Aufmerksamkeit geschenkt. Im Sommer 1891 schreibt er einmal [2]), daß ihm die Frage der intellektuellen

1) Gesammelte Schriften VI. Band, Seite 198. Vgl. auch den Briefwechsel mit Graf Yorck v. Wartenburg, Seite 64. — Dagegen das von Dilthey gewiß gebilligte Urteil des Grafen über das nunmehr aus dem Nachlaß veröffentlichte Werk, Seite 161.

2) Briefwechsel mit Gf. Y. v. W., Seite 130. Ich interpretiere die Apostrophe an Vischer aus dem Zusammenhang und zwar, wie ich hoffe, mit Fug und Recht. — Vgl. auch die Urteile des Grafen über Vischer, Seite 61 und Seite 63 f.

Digitized by Google

Einflüsse auf die bildenden Künstler (im Zusammenhang mit ästhetischen und geistesgeschichtlichen Problemen) Schwierigkeiten bereite. Durch ablehnenden technischen Hochmut, sagt er, sei dieser Punkt für ihn nicht abgemacht. Wie in der Religionsgeschichte, so ist wohl auch in der Kunstgeschichte die Auflösung letzter Probleme »nur durch Erkenntnistheorie möglich.« Aber wo sind die Historiker, die das begreifen? Dilthey stellt fest: »Hier in Berlin konnte mir Niemand helfen. Vielleicht Vischer.«—

Die folgenden Abschnitte hoffen zu zeigen, daß Dilthey allerdings an dem Kunsthistoriker Robert Vischer einen ungleich kongenialeren Bundesgenossen hätte haben können als an dem Literarhistoriker Wilhelm Scherer.

3.

Wir stellten fest, daß es im philosophischen Kosmos gewisse Bezirke gibt, in welchen sich die Problematik des Irrationalen am frühesten und am nachdrücklichsten bemerkbar machen muß, und wir haben eines dieser Gebiete mit der Erwähnung von Fr. Th. Vischers und Diltheys Forschungen auch bereits betreten: die Aesthetik. Damit ist der besondere geistige Grund und Boden erreicht, auf welchem sich die weitere Untersuchung zu bewegen hat.

Fr. Th. Vischer und Dilthey nebeneinander zu nennen, ist ungewöhnlich; denn die Unterschiede in Herkunft, Bildungsgang und Persönlichkeit sind groß. Dennoch gehören sie in einer Hinsicht zusammen. Zwei Forscher, deren philosophische Fragestellung in ähnlicher Weise durch ein starkes Verhältnis zum Schönen und zur Kunst entscheidend mitbestimmt wurde, mußten sich an einem Punkte begegnen, wenn der ältere von Hegel zu einem philosophisch durchgeklärten Empirismus vorwärtsstrebte, der jüngere in gleich unbefriedigtem Suchen von einem ebensolchen (von Schleiermacher und Trendelenburg) philosophisch modifizierten Positivismus auf die Grundlagen der klassischen deutschen Metaphysik zurückging. Und so ist es denn auch. Ganz unabhängig voneinander und auf verschiedene Weise umkreisten Fr. Th. Vischer und Dilthey einen und denselben schwer zu fassenden Zusammenhang von logisch-alogischen Fragwürdigkeiten, den Dilthey zuletzt (in seiner Darstellung des jungen Hegel) wenigstens als Historiker mit einer gewissen Klarheit herausgearbeitet hat. Für beide handelte es sich darum, über die rationale Einseitigkeit des Ansatzes der europäischen Philosophie hinauszukommen und dem Irrationalen des Seins, des Individuums und der Gestalt

Digitized by Google

nicht nur einen logischen Ort, sondern eine sachliche Existenz zu sichern. Und beide haben sie ihr Ziel nicht ganz und gar erreicht. Denn die Aufgabe wurde um so schwieriger, je größere Ansprüche der Neukantianismus machte, je bessere Denkmittel er zur Verfügung stellte, je schärfer er den entscheidenden Quellpunkt der gesamten neueren Philosophie: die transzendentale Synthesis, erfaßte.

Es galt die Pforten aufzureißen zu einem zwar wohl b e kannten, aber noch kaum e r kannten Seelenreich, das von der traditionellen Logik übersehen, von der Kantischen Wissenschaftslehre umgangen worden war. Aber sollte ein derartiges »Umgehen« überhaupt möglich gewesen sein? Immer deutlicher wurde es sowohl Fr. Th. Vischer als Dilthey, daß insbesondere die »ästhetische Sphäre« viel weiter reichte, als selbst Hegel in seinen Vorlesungen angegeben hatte. Daß die Erkenntnis von zwei verschiedenen Bezirken, in deren einem die Wissenschafter, in deren anderem die Künstler werktätig bewegt sind, ebensowohl vollzogen wie aufgehoben werden muß. Daß die strikte Trennung zwar auf eine verständliche Weise erreicht und festgehalten werden kann — nichtsdestoweniger aber im lebendigen Erfahren beständig wieder preisgegeben, von der fülligen Ganzheit des Geistes überflutet und auf Grund von Gefühlen, Bildern und Gestalten zu neuen Grenzsetzungen weitergetrieben wird. Daß es nicht nur eine Logik des Aesthetischen gibt, sondern auch eine Aesthetik des Logischen. Und daß die wahre Philosophie mithin einen Standpunkt einzunehmen hat, der beides in sich begreift: den Unterschied und das ungebrochene Ganze.

Heute fällt es nicht mehr allzuschwer, diese von dem komplexen Gegenstand an das unterscheidend-verbindende Denken gestellten Forderungen, deren Bedeutung für die unmittelbar nach Kant einsetzende philosophische Bewegung und vor allem für den jungen Hegel bekannt geworden ist, auf einen Generalnenner zu bringen und etwa von dem Problem einer »höheren Synthesis« oder einer »grundsätzlichen Verflochtenheit von Rationalem und Irrationalem« zu sprechen. Vor fünfzig Jahren dagegen fehlte noch jede Möglichkeit kritisch über dem eigenen Philosophieren zu stehen, die tiefsten Bestrebungen desselben zu durchschauen und b e w u ß t zu bejahen. Die lebendige Verbindung mit dem Deutschen Idealismus war unterbrochen worden durch den dazwischen liegenden Hegelschen System-Block, dessen Panlogismus gerade so künstlerisch-bewegte Männer wie Fr. Th. Vischer und Dilthey am wenigsten befriedigen konnte. Von ähnlichen Fragen hin- und hergeworfen, wie sie um die Wende des Acht-

Digitized by Google

zehnten Jahrhunderts die philosophischen Gemüter in Unruhe versetzt hatten, suchten sie eine neue Lösung.

Dilthey war sich klar: »Durch die neuere Philosophie geht der Streit zwischen dem Empirismus und Rationalismus«[1]). Da aber der logische Ansatz der »rationalistischen Position« (Dilthey bezeichnet Descartes als ihren Vater) von den Neukantianern noch nicht mit jener Schärfe herausgearbeitet worden war, deren letztes Ergebnis[2]) auch die Gegner einer einseitig darauf aufgebauten dualistisch-zerklüfteten Philosophie anerkennen müssen — so konnte das sogenannte »positive« Gegenständliche, auf dem aller »Empirismus« fußt, auch noch nicht als ein Wesentlich-Irrationales e r k a n n t werden. Ich betone: erkannt; denn hinter der Bezeichnung »irrational« steckt in diesem Falle mehr als ein terminologisches Belieben. Dilthey wußte, daß der Gegenstand[3]) in seinem vollen Umfange weder gedanklich »konstruiert« (d. h. unterscheidend-verbunden oder trennend-aufgebaut) werden kann noch muß, da er ja (wenn auch nicht durchaus, so eben doch in mancher Hinsicht) auf eine Art und Weise in der Welt ist, die dem Bewußtsein kein »Brückenschlagen« zumutet. Heterothetisch-gewöhnt, wie er nun einmal ist, greift der Verstand diesem Selbstverständlichen gegenüber gerne zu Verlegenheitsausdrücken wie »unmittelbar« und »gegeben«. Auch Dilthey gebraucht sie. Aber er wählt noch andere, die verraten, daß er an Kants Konzeption der Synthesis halb und halb festhält[4]), die Erfahrung jedoch keineswegs von dem heterologischen Erkennen erfüllt sein lassen will. Er spricht von einem »Innewerden«, von einem »Gewahrwerden«, von einem »Erleben«. »In Kant vollzog sich nur die Selbstzersetzung der Abstraktionen, welche die Geschichte der Metaphysik geschaffen hat; nun gilt es, die Wirklichkeit des inneren Lebens unbefangen gewahr zu werden und, von ihr ausgehend, festzustellen, was Natur und Geschichte diesem inneren Leben sind« — schließt die Einleitung in die Geisteswissenschaften[5]). Hier wird deutlich: Dilthey hat einen anderen Weg eingeschlagen als Hegel. Er scheute sich vor dem »Logismus«, dessen Schwäche er vortrefflich zu charakterisieren

1) »Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts«. Ges. Schriften, V. Band, Seite 88.

2) Ich denke hier an Rickerts »heterothetisches Prinzip« in seiner allgemeinsten Formulierung.

3) Er gebraucht diesen Ausdruck selbst. Vgl. G e o r g M i s c h im Vorbericht zum V. Band der Ges. Schriften, Seite LXXX.

4) Vgl. Ges. Schriften, V. Band, Seite 74 ff. (»Sigwart unwiderleglich«) und Misch a. a. O. Seite LXXVII.

5) Ges. Schriften, I. Band, Seite 408.

Digitized by Google

wußte [1]), so sehr, daß er lieber beobachtend und beschreibend (das aber heißt doch wohl auch: reflektierend!) hinter das Denken zurückging, daß er die Synthesis selber abzuleiten versuchte, anstatt sich von dem festen Punkte aus, den sie gewährleistet, ein irrationales Daneben zu erarbeiten. »Es gibt im Denken Sachverhalte, welche auf andere Sachverhalte zurückführen und so als in der Wahrnehmung und dem Erlebnis fundiert erwiesen werden können« [2]).

Aus dem »mütterlichen Boden« [3]) dieser Grund-Sachverhalte ließ Dilthey nun auch die Leistungen der Künstler herauswachsen, deren »nicht wegzuräsonierende Irrationalität« er bisweilen ausdrücklich hervorhebt und in der »täglichen Erfahrung« jedes Menschen wiederfindet [4]). Die neuartigen Vorzüge einer solchen Aesthetik gegenüber der betreffenden Abteilung des Hegelschen Systemes [5]) sind wohl zu beachten, so viel man auch immer gegen die Fundamentierung selbst einwenden mag. Dilthey hat verstanden, daß man die Kunst weder »für sich« behandeln darf noch kann. Daß die Werke der Dichter Manifestationen einer »Lebensanschauung« sind, die einen durchgreifenden Bestandteil der menschlichen Lebensanschauung überhaupt bildet. Ueberall weist er auf die geistigen Bande hin, welche Kunst und Wissenschaft inniger verknüpfen, als ihre Vertreter selbst zuzugeben geneigt sind [6]). Von den Oberflächenerscheinungen der schönen Leistungen führt ein Pfad ins Zentrum der philosophischen Forschung: die Künstler erhellen den Lebensgrund nicht minder als die Gelehrten. Und das Ergebnis? Dilthey bildete den Begriff einer »Strukturpsychologie«, durch welche er die »erklärende Psychologie«, die in den »Bausteinen für eine Poetik« noch eine beträchtliche Rolle spielt, zu ersetzen hoffte. »Ich nenne Struktur die Beziehung, die zwischen Bestandteilen in einem Erlebnis ist« [7]). Solche Struktur bildet einen Zusammenhang. Dieser Zusammenhang, in dem die psychischen Vorgänge »nach dem Verhältnis des Ganzen zu den Teilen« [8]) lokalisiert werden

1) Vgl. Misch a. a. O. Seite LXI.

2) Vorrede zu »Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens« aus dem Jahre 1911. Ges. Schriften, V. Band, Seite 5.

3) »Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik.« Ges. Schriften, VI. Band, Seite 129.

4) A. a. O. Seite 193.

5) Wohl zu unterscheiden von Hegels Systemkonzeption!

6) »Der Religiöse, der Künstler, der Philosoph schöpfen aus dem Erlebnis.« Ges. Schriften, VI. Band, Seite 315 (Fragmente zur Poetik).

7) A. a. O. Seite 318.

8) A. a. O. Seite 317. Es ist hier wohl zu beachten, daß für das Denken Hegels nach

Digitized by Google

können, diese strömend-bewegte Tiefenschicht aller Existenz, wird nicht zuletzt auch von der philosophischen Betrachtung der Kunst erschlossen, insoferne das Erlebnis des Künstlers nur ein besonders ausgeprägter, durch »Leidensfähigkeit«[1]) erhöhter und zum Werk begnadeter Typus von Erleben überhaupt ist. Und zwar modifiziert die geistige Tatsache von Kunst und Poesie die Wirklichkeit. Werden Realität und Erleben gleichgesetzt, so ergibt sich notwendig: »Das Reale ist irrational«[2]).

Allgemein hat Dilthey diesen Satz, soviel ich sehen kann, nicht ausgesprochen. Er bildet eine der hauptsächlichsten Grundlagen von Fr. Th. Vischers Weltanschauung.

Dilthey war auf mannigfachen Umwegen, durch erkenntnistheoretische Bemühungen hindurch, Schritt für Schritt in Problemzusammenhänge eingedrungen, mit denen sich die Klassiker des Deutschen Idealismus bereits, wenn auch nicht auf die nämliche, so doch auf eine vielfach analoge Weise hatten auseinandersetzen müssen. Mit einer gewissen Sehnsucht denkt er aus der Zerfaserung seiner Zeit, deren krisenhafte Bewegtheit wir ja herauszuarbeiten versuchten, an den glaubensstarken »Mut zur Wahrheit« jener Tage zurück. »Soll die Philosophie wieder eine Macht werden, welche das menschliche Handeln und Denken zu bestimmen vermag, so muß sie wieder zu behaupten, festzuhalten vermögen. Welchen mächtigen Ausdruck gab einst Hegel diesem Bedürfnis und Willen, als er die Reflexionsphilosophie der Kantischen Epoche angriff«[3])! Fr. Th. Vischer stand noch ganz und gar auf dem Boden der Leistungen, welche diesen Angriffen gefolgt waren. Als Hegel-Schüler kennt er das Schrittmachertum und die prinzipielle Grenze des heterologischen Denkens. »Abstraktion treibt uns. Wir suchten das Wesen nicht, wenn wir nicht immer die Welt wieder wegließen«[4]). Gelegentlich bricht er in die Forderung aus: »Nur nicht trennen!«[5]) »Das Volle muß eine Einheit sein«[6]). Aber diese Einheit ist nichts hinter den Dingen. »Wir meinen nur, es sei

Diltheys Auffassung »die Kategorien von Ganzem und Teil« maßgebend und charakteristisch sind. Vgl. Ges. Schriften, IV. Band (Die Jugendgeschichte Hegels), Seite 138.

1) Ges. Schriften, VI. Band, Seite 317.

2) A. a. O. Seite 310 (Randbemerkung zur Poetik). Es handelt sich speziell um die »imaginative« Kunst-Wirklichkeit.

3) Ges. Schriften, V. Band, Seite 89.

4) Kritische Gänge (Neuausgabe von Robert Vischer), IV. Band, Seite 537. Es handelt sich um Aphorismen, die wohl bei Gelegenheit der Lektüre des auch heute noch nicht nach Verdienst geschätzten Karl Planck niedergeschrieben wurden. Daß sie darüber hinaus für Vischers Weltanschauung bezeichnend sind, beweisen ähnliche Stellen im Auch Einer.

5) A. a. O. Seite 543.

6) A. a. O. Seite 537.

Digitized by Google

etwas dahinter, weil wir nicht alles, was da ist, was vorn ist, erkennen«[1]). Warum aber erkennen wir es nicht? Die Antwort liegt nahe. Es handelt sich nicht um die »Mathematik«[2]), ja nicht einmal um das Gedankliche in der Welt, sondern um ein Irrationales.

Gleich Hegel hatte sich Fr. Th. Vischer »dem Leben des Gegenstandes übergeben«. Aber dieser Gegenstand erschien ihm, als Aesthetiker zumal, nicht so panlogisch durchwaltet und dialektisch konstruierbar[3]) wie dem »Aristokraten des Begriffs«[4]). Schon in der »Metaphysik des Schönen« zeigte sich das in den Paragraphen 31 bis 40, die das Individuelle und Zufällige behandeln. Das hier zum ersten Male prinzipiell in die Aesthetik eingeführte »Unmeßbare« und »Undefinierbare« (§ 35) ist dem Schönen »wesentlich« (§ 31) und vermag vom Künstler gepackt und bildhaft gestaltet zu werden[5]). Dem theoretischen Nachweis, den er noch auf hegelsche Art aus dem Begriff des Schönen führte, ließ Vischer später einen praktischen folgen, der ihm ganz allein angehört: die Auch Einer-Dichtung.

Der in diesem sogenannten Roman paradoxerweise in eine Art von System gebrachte Irrationalismus ist allbekannt geworden: die »zwei Stockwerke« wenigstens kennt jeder. Aber dieser Vergleich zeichnet nur die grobe Grundstruktur des harmonisch-unharmonischen Weltalls, innerhalb deren es eine ganze Skala von Irrationalem zu unterscheiden gibt, die von dem leichtverständlichen Unverstand des Zufalls bis in letzte metaphysische Tiefen hinunterreicht. Irrational ist durchaus nicht bloß das Objekt in seiner unberechenbaren Tücke; die Mythologie der Quälgeister und Teufel ist nicht nur komisch, sondern auch versteckt-philosophisch: das ganze schwere Geheimnis der »Sachlichkeit« verbirgt sich dahinter, das dem »substanzlosen Geschlecht« — »o alter Hegel, stilvoller Philister, daß du erständest mit deinem Stecken!« — verloren ging[6]). »Könnte man Element werden und zugleich wissen, was Element ist!« ruft A. E. einmal aus[7]), und zwar am Krater des Vesuv in der Erinnerung an Empedokles. Hier wird schon deutlicher, wo ihn, den armen Hühneraugengeplagten, der Schuh eigentlich drückt — und daß seine

1) Ebenda. 2) Vgl. a. a. O. Seite 543.

3) Vgl. Kritische Gänge, VI. Band, Seite 473.

4) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 299.

5) Wie? das war auch für Dilthey ein Hauptproblem. Vgl. den IV. Abschnitt seiner »Beiträge zum Studium der Individualität«. Ges. Schriften, V. Band, Seite 273 ff.

6) Auch Einer, Seite 365. Ich zitiere nach dem 2. Band von Fr. Th. Vischers Ausgewählten Werken. Herausgegeben von Gustav Keyßner 1918.

7) A. a. O. Seite 536.

Digitized by Google

Aehnlichkeit mit dem gealterten Dichter des Empedokles, dem auch von ihm geliebten Jugendfreunde Hegels, nicht umsonst von Vischer hervorgehoben ist [1]). »Das Subjektivtätige ... muß zum Elemente werden, das Subjektive und Objektive ihre Gestalt verwechseln und eines werden«, heißt es bei Hölderlin [2]). So ist der Naturphilosoph A. E. auch ein Philosoph des subjektiv-individuellen Geistes. »Dieser Ich! Was ist es denn nun mit diesem? Wer ist er? Was tut er da?« Unmöglich etwas darüber auszumachen. »Warum denn? Nun, weil er eigentlich irrationell ... undenkbar ... nur ein Schein ist. Daher muß er auch wieder fort. — Wieder auch hier das ungeheure Rätsel der Diesheit!« [3]) Ich möchte hier auf die Mehrdimensionalität des Irrationalen (wenn das räumliche Bild erlaubt ist) aufmerksam machen. Der Zufall war gewissermaßen ein Irrationales innerhalb der rationalen Sphäre. Die unausdenkbare »elementare« Substanzialität — mit Schelling zu reden: der »dunkle Grund in Gott«, aus dem die dämonische Goldrun »schnurgerad stammt« [4]) — bildet dagegen eine irrationale Wesensschicht. Von ihr ist das Individuum ineffabile gleichwohl zu unterscheiden; insoferne sich dieses aber keineswegs hinter den Dingen befindet, sondern »vorn« und »diesseits«, trägt es ein sinnenfälliges Kleid, ist es Erscheinung. Es ist recht eigentlich das Aesthetisch-Irrationale, um welches es sich in dieser letzten Hinsicht handelt. Wie ein echtes Kunstwerk »mitten im Klaren doch immer Traumcharakter hat, von Geisterhauch umwittert ist« [5]), so verhält es sich auch mit uns Menschen. »Wir sind Bilder. Sein ist Schein.« »Das braucht aber niemand bange zu machen«, setzt Vischer beruhigend hinzu [6]). Er fügt einen guten Grund bei, aber nicht den besten. Der bleibt unausgesprochen. Er müßte lauten: denn wir sind wirklich Bilder. Das Irrationale ist real.

Nun braucht man bloß die vereinzelten, gegen ganz bestimmte Seiten des Panlogismus gerichteten Angriffe in Fr. Th. Vischers Aesthetik (1846) mit der Weltanschauung dieses seines Auch Einer (1878) zu vergleichen,

1) Vgl. a. a. O. Seite 53 und 312.

2) »Grund zum Empedokles«. Schlußsätze.

3) Auch Einer, Seite 430 (gekürzt).

4) A. a. O. Seite 389. 5) A. a. O. Seite 520.

6) A. a. O. Seite 381. — A. E. übertreibt: »wir sind nur Bilder.« Frau Hedwig erklärt die Uebertreibung (Seite 303): »Poeten schweben ja! Es ist ja ein Schweben.« (Vgl. meine Abhandlung »Aesthetizismen«, Logos XI, Seite 201 bis 210, über den Zusammenhang von Empiriefrömmigkeit und Illusionismus). Vgl. auch Kritische Gänge IV, Seite 538 f. (Fr. Th. Vischers Stellungnahme zu Schopenhauer) und 246 (Schein = nicht »falscher« Schein).

Digitized by Google

um wahrzunehmen, wie mächtig der Irrationalismus in ihm in den dazwischen liegenden Jahrzehnten an Raum gewonnen, wie er gewuchert hat. Kein Wunder, daß ihm sein System mehr und mehr der Korrektur bedürftig erschien. Was dem Auch Einer rein weltanschaulich zum Grunde liegt, das mußte auch wissenschaftlich gebändigt werden. Aber wie?

Fr. Th. Vischers Aesthetik war im Unterschied zu Hegels Vorlesungen (die sich in der Einleitung ausdrücklich als ein wohlbegrenzter System-Bezirk darstellten und mehr als billig von geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten beherrscht waren), nach dem Muster des Hegelschen System-Ganzen aufgebaut [1]). Der erste Teil enthielt gewissermaßen die Logik, der zweite Teil die Naturphilosophie, der dritte Teil die Kulturphilosophie der Aesthetik — d. h. der erste Teil handelte vom Begriff des Schönen, der zweite Teil vom Naturschönen und von der menschlichen Phantasie, der dritte Teil enthielt die Lehre vom Schönen in seiner geistigen Voll-Existenz: der Kunst. Grade die Ausführungen über Naturschönheit waren Vischer besonders gut gelungen, und grade hier setzte er mit seiner Selbstkritik ein. Wie die Naturphilosophie zuerst und vor allem aus dem System Hegels herausbröckelte und damit die große Dreiteilung dahinfiel, so ging es auch Fr. Th. Vischer mit seiner Aesthetik. Das Naturschöne v o r der Phantasie zu behandeln, erschien ihm 1866 als ein schwerer Irrtum: »Die Aesthetik muß den Schein, als gebe es ein Schönes ohne Zutun des anschauenden Subjekts, schon auf ihrem ersten Schritte vernichten« [2]). Er wünschte also beide Abschnitte des zweiten Teils ineinanderzuarbeiten um mit ihrem konkreten Gehalt den ersten Teil, die Metaphysik des Schönen, zu füllen: »die Phantasie, die bestimmte Kraft des Geistes, wodurch Schönes entsteht, ist im ersten Teile schon da« [3]). »Von der Anschauung ist auszugehen« [4]). »Es ist kein Grund, sich vor einem schlichten empirischen Anfang zu scheuen« [5]).

Aber: »nicht jede Anschauung ist die ästhetische« [6]) — und hier ist nun der Punkt, an welchem sich Fr. Th. Vischers neugewonnener Empirismus als Irrationalismus entpuppt. »Es gibt zwei Arten zu denken, eine in Worten und Begriffen und eine in Formen; es gibt zwei Arten, die Welt zu lesen, eine in Buchstaben, eine in Bildern« [7]). H i e r h ä t t e p r i n z i p i e l l e K l a r h e i t g e s c h a f f e n w e r d e n m ü s s e n! Aber ganz ähnlich wie Dilthey ist Vischer wohl von kantianisierenden Ge-

1) Vgl. meine Schrift »Fr. Th. Vischers Aesthetik in ihrem Verhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes« 1920.

2) Kritische Gänge, IV. Band, Seite 224. 3) Ebenda.

4) A. a. O. Seite 236. 5) Ebenda. 6) Ebenda. 7) A. a. O. Seite 237.

Digitized by Google

dankengängen ergriffen, stellt er wohl in gewissem Sinne das Problem der Synthesis — aber das Weltanschauungserbe des Deutschen Idealismus ist zu mächtig in ihm, als daß er sich veranlaßt fühlte, neuschöpfend in die eigentlichen logischen und erkenntnistheoretischen Tiefen hinunterzusteigen. War Dilthey im Grunde seiner deutsch-idealistischen Weltanschauung immer noch irgendwie ein Positivist, so war Vischer im Grunde seines Empirismus immer noch irgendwie ein Hegelianer geblieben. Der Formalismus der Herbart-Schule zwang ihn die synthetische Tätigkeit des Subjekts vorzüglich auf die Verschmelzung von Form und Inhalt hin zu betrachten: ein trefflicher Ausgangspunkt! Aber der Weg hätte systematisch verfolgt und nicht polemisch durchstürzt werden müssen. So aber brachte der »leere« Formbegriff Robert Zimmermanns, der mit dem Formbegriff der Transzendentalphilosophie nurmehr locker zusammenhing, Vischer dahin einen entsprechenden »gefüllten« Formbegriff [1]) zu bilden, in welchen sein ganzer Irrationalismus ohne eigentliche kritische Klärung hineinschlüpfte. Es ergaben sich, wie er selbst sehr wohl einsah, »Grundlagen von ganz amphibolischer Natur« [2]). Eine richtige Zweisphären-Theorie war es, in die Vischer hineingeriet — wobei ich [3]) unter Sphäre eine zwar begrifflich herauszulösende, gegenständlich aber von »anderen« ebensolchen Sphären durchdrungene Existenzschicht verstehe [4]). Wohin wir blicken, dahin geht seine Meinung, überall tritt uns ein Ineinander von Rationalem und von Irrationalem entgegen, oder vielmehr: wir sind selbst in dieses Ineinander leibhaftig hineinverwoben. Da ist ein mathematisch Erfaßbares, ein gedanklich Bestimmbares, und ein »verborgenes inneres Leben« zugleich, das jene »abstrakten Formelemente« »niederschlägt« und nichtsdestoweniger »auf großen und breiten Stellen durchbricht und überflutet« [5]). Mit immer neuen, mit wahrhaft poetischen Wendungen sucht Vischer diesen Sachverhalt zu schildern. Er bezeichnet ihn allgemein als Harmonie. »Die Harmonie ist lebendige, bewegte Einstimmung einer klar unterschiedenen Vielheit.« »Dieser durchgehende Strom nur ist es, der die Teile zu Gliedern, das Ganze zu einem Organismus macht« [6]). Insoferne aber dieser Strom Bilder spiegelt, insoferne uns solche Harmonie in

1) A. a. O. Seite 291. 2) A. a. O. Seite 270 f.

3) Da ich diesen Terminus seit 1920 in allen meinen Arbeiten gebrauche, so möchte ich ihn hier ausdrücklich festlegen.

4) Vischer spricht auch gelegentlich (Seite 295) von zwei »Polen«: einem rationalen (das Allgemein-Faßbare, die Gattung) und einem irrationalen (das Undefinierbare, das Individuum). Wer denkt hier nicht an Schellings berühmtes Bild vom Magneten!

5) Vgl. Kritische Gänge, IV. Band, Seite 271. 6) Ebenda.

Digitized by Google

Kunst oder Natur anspricht: nicht als ein Anderes, von uns Getrenntes, sondern als ein eigentümlicher Besitz unserer Seele — insoferne greift Vischer zu dem Ausdruck S y m b o l.

Der Symbol-Begriff spielte bereits in Hegels Aesthetik eine Rolle. Der Philosoph charakterisierte die orientalische Kunst als ein dunkles bildhaftes Erfassen des Weltgeheimnisses in ungelösten riesigen Formen und nannte sie in diesem Sinne: symbolisch. Er verwendete die Bezeichnung noch ein zweites Mal. Wenn in der griechischen Kunst das klare Skulpturbild des Gottes und der Gottesdienst selbst etwas aussprechen und dennoch sinnbildlich bleiben, so ist dies gleichfalls als symbolisch zu begreifen, aber als eine helle, als eine bewußte Symbolik. In beiden Bedeutungen hatte sich Fr. Th. Vischer den Begriff für seine Aesthetik zu eigen gemacht [1]). Jetzt aber gebraucht er ihn in einem völlig neuen, in einem dritten Sinne. Es handelt sich weder um jene »dunkle«, noch um jene »helle« Symbolisierung, sondern um eine »mittlere«, um eine »dunkel-helle«. Weder einer bestimmten Epoche, noch einer bestimmten Kunstgattung ist sie besonders eigentümlich; denn genau besehen, durchwaltet sie die ganze Welt. Alles und Jedes schimmert in ihrem ungewissen Zwielicht. A l l e s u n d J e d e s i s t S y m b o l, i n s o f e r n e e s b e s e e l t i s t u n d f o r m a l - b e s t i m m t z u g l e i c h. Symbol — das ist ein Ausdruck, der das Hinüberströmen des Gehaltes in die Form und die Beziehung der endlichen Leistung auf die unendliche Seele bedeutet. Die Aesthetik ist nichts anderes als »vereinigte Harmonik und Symbolik« [2]).

Hier gilt es einzuhalten und kritisch rückwärtszublicken. Soweit war also das Irrationalitätsproblem auf dem für seine Entwicklung besonders günstigen ästhetischen Boden gediehen! An Irrationalitäts e m p f i n d e n mangelte es gewiß weder Fr. Th. Vischer noch Dilthey. Dies trennte sie von der Sache Kants und von dem Buchstaben Hegels. Aber es fehlte ihnen ein scharfer Irrationalitäts b e g r i f f. Sie vermochten es nicht: den Ansatz des Systems prinzipiell-durchgreifend zu erneuern.

Gewiß enthalten die Aufsätze, in denen Vischer seine Aesthetik kritisierte, noch eine Fülle von Gedankengängen, die hier unberücksichtigt geblieben sind. Und erst recht gilt das von den verschiedenen Studien Diltheys. Aber alle diese Ausführungen förderten das Hauptproblem um keinen Schritt. Im Gegenteil: sie deckten es zu; sie hinderten es klar

1) Vgl. die §§ 426 und 434.

2) Vgl. Kritische Gänge, IV. Band, Seite 404. — Dilthey gelangte zu fast demselben Symbol-Begriff. Vgl. Ges. Schriften, IV. Band, Seite 187.

Digitized by Google

herauszutreten. Deshalb brauchen sie im vorliegenden Zusammenhang auch nicht wiedergegeben zu werden; an die Stelle ihrer historischen Betrachtung muß die philosophische Besinnung treten; es ist zu überlegen, mit welcher grundsätzlichen Schwierigkeit Vischer und Dilthey bei ihren ästhetischen Bemühungen zu kämpfen hatten, auf Grund welcher Entscheidungen die Aufrißskizzen und Fassadenentwürfe, die wir noch von ihnen besitzen, ausgearbeitet worden sind, und warum sie uns schließlich nicht durchaus befriedigen.

Ohne Zweifel kann ihr gemeinsames Bestreben: der Aesthetik einen empirischen Anfang und Ausgangspunkt zu sichern, nur gutgeheißen werden. Kant selbst hatte der Erfahrung bedurft um sich auf ihrem Grunde in ein Reich von theoretischen Abstraktionen zu erheben und von hier aus die Struktur seiner Unterlage allgemeingültig zu verstehen. Durchschaute man die Einseitigkeit seines Verfahrens; war man davon überzeugt, daß ein solches Verstehen wiederum bloß die theoretische Seite aller Erfahrung betraf und betreffen konnte; hatte man begriffen, daß darauf wohl eine Wissenschaftslehre, aber nimmermehr eine Weltlehre aufgebaut werden kann; wendete man das philosophische Interesse einem Außerwissenschaftlichen, einem Atheoretischen zu — mußte man da nicht erst recht in jenem »Bathos der Erfahrung« Anker zu fassen suchen, das sich eben offenbar nicht bloß in rationaler, sondern auch in irrationaler Hinsicht »fruchtbar« erweist! Hier und nur hier waren die Struktur-Mannigfaltigkeit und der Formen-Reichtum des Gegenständlichen mit Händen zu greifen. Hier und nur hier mußte dem unvoreingenommenen Denker, der sich mit subjektiver Zurückhaltung »dem Leben des Gegenstandes übergab«, die Inadäquatheit einer nur-theoretischen Sachlichkeit und der stets theoretisch-atheoretischen Sache in die Augen springen.

Aber ein anderes ist es: eine solche von theoretischen Vorurteilen unbefangene, wahrhaft humane Erfahrung zu fordern und zu üben — ein anderes: ihre Ergebnisse selber wieder auf eine wissenschaftliche Weise allgemein-faßbar zu machen. Die Wissenschaft bedient sich des begrifflichen Denkens. Muß dieser unvermeidliche Umstand die Absichten einer Philosophie, die über Kants Theorie der theoretischen Erfahrung und über Hegels Panlogismus hinaus möchte, nicht notwendig von vornherein vereiteln? Wird das Irrationale nicht allemal wieder rationalisiert werden, insofern es mit Begriffen angefaßt, auf Begriffe gebracht, in Begriffe gekleidet wird? Wer sich dem Denken anvertraut, der hat sich einer »unbefangenen«, einer hemmungslos »dem Leben des Gegenstandes hinge-

Digitized by Google

gebenen« Erfahrung entzogen. Wie sollte es ihm möglich sein, die irrationale Struktur einer solchen Erfahrung auf eine Weise in Wissenschaft überzuführen, die der »ganzen« Sache so angemessen ist, wie die Erkenntnistheorie ihrer rationalen Durchgriffenheit?

Es ist natürlich nicht die Absicht der vorliegenden Abhandlung diese schwierigen Fragen zur Entscheidung zu bringen. Nur um den Versuch einer vorläufigen Klärung handelt es sich. Der Punkt soll festgelegt werden, von welchem aus das Problem angegriffen werden muß; Wege sollen abgelehnt werden, die zu keinem positiven Ergebnis führen können.

Dies vor allem: eine philosophische Wissenschaft, die den rational-irrationalen Gegenstand auf eine angemessene Weise durchleuchtet, ist möglich. Ihre scheinbare Aussichtslosigkeit beruht lediglich darauf, daß eben jene Einseitigkeit, die vermieden werden möchte, bereits der soeben vorgetragenen Fragestellung im höchsten Grade zugrunde liegt. Was hier unverletzt »aneinander herangebracht« werden soll und doch nicht kann, das sind bereits zwei Produkte der Theorie, zwei Abstrakta. Der B e g r i f f des Rationalen betrifft Rationales in seiner Reinheit. Ebenso betrifft der B e g r i f f des Irrationalen Irrationales in seiner Reinheit. Dies darf aber doch nimmermehr zu der Vorstellung führen, als sei d a s Irrationale nun auch faktisch ein rein für sich Existierendes, mit dem sich ein Ganz-Anderes, d a s Rationale, etwas zu schaffen macht! »Mit Begriffen anfassen«, »auf Begriffe bringen«, »in Begriffe kleiden« — das sind Bilder, in welchen sich der Logismus gefällt. Sie setzen eine ursprüngliche Rationalisierung des Gegenständlichen voraus, die so tief einschneidet, daß fortan gerade die scharfsinnigsten logischen Bemühungen das in zwei verschiedenen Welten für sich festgehaltene Rationale und Irrationale am wenigsten wieder zusammenzubringen vermögen.

Rationales und Irrationales brauchen aber gar nicht auf die Verknüpfung des Philosophen zu warten. Womit das Denken sich abquält: sachlich ist es allüberall bereits geleistet! Und im Denken selbst ist es geleistet! Weder sind die Gegenstände der Kunst, der Religion, der individuellen Menschlichkeit, so durchaus irrational-erfüllt, noch ist die Wissenschaft (und selbst ihr Hauptinstrument: der Begriff) so schlechthin rational-gebaut, als man dem logisch herausgearbeiteten Gegensatz zuliebe annehmen möchte. Der »Zusammenhang«, den h e r z u s t e l l e n unmöglich erscheint, sobald man sich mit den isolierten Teilen ans Werk begibt — es ist f e r t i g vorhanden und es besteht vielmehr die Aufgabe ihn bewußt zu durchgründen. D i e s j e d o c h k a n n b l o ß v o n e i n e m e i n z i g e n P u n k t e a u s m ö g l i c h s e i n. U n d z w a r v o n

Digitized by Google

demselben Punkte, von welchem aus die Bezeichnung »irrational« einzig und allein einen Sinn hat.

Da nämlich, wie gesagt, alle Gegenstände ohne Ausnahme komplexe d. h. rational-irrationale Gebilde sind, so war auf ihrer Ebene der kritische Schnitt eigentlich gar nicht zu vollziehen. Man konnte wohl eine gewisse Klassifikation vornehmen und etwa alles Dichtwerk als irrational, alle rechnerischen Operationen als rational bezeichnen. Aber philosophisch war damit gar nichts ausgemacht. Es handelte sich vielmehr lediglich um eine vorphilosophische sogenannte »generalisierende Begriffsbildung«, d. h. um einen Abstraktions- und Subsumptionsprozeß. Bei dem Dichtwerk abstrahierte der Klassifikator (unter anderem auch) von allem Rationalen, bei der rechnerischen Operation von allem Irrationalen — in beiden Fällen ohne irgendwelche exakte Rechenschaft geben zu können: wovon.

Dem hat Kant ein Ende gemacht. Oefters schon wurde in dieser Studie seiner entscheidenden Tat gedacht; aber das Epochemachende derselben kann wohl erst an dieser Stelle voll gewürdigt werden. Kant entdeckte eine Methode: aus dem Gegenstand die rationale Struktur herauszuholen. Weder vom Standpunkt des (selber gegenständlichen) Denkens, noch vom Standpunkt des (gleichfalls gegenständlichen) Gedachten aus konnte das geschehen, sondern nur von einem höchst eigenartigen »mittleren Standpunkt«. Kant hielt das Denken in der ewigen Gegenwart seiner Leistung fest. Nicht als ein fertiges, sondern als ein werdendes. Nicht als ein faktisch-werdendes (das wäre wieder ein Gegenstand gewesen!), sondern als ein möglicherweise-werdendes, als ein Gegenständlichkeit (theoretisch!) verbürgendes. Und er begriff seine Leistung grundsätzlich als Synthesis. Auf ihre einfachste Formel gebracht, heißt diese Synthesis: Verbindung eines unterschiedenen Einen und Anderen. Würde sie den Gegenstand in jeder Hinsicht ermöglichen und verbürgen, so dürfte sie nicht als rational bezeichnet werden. Dies ist aber keineswegs der Fall. Die »transzendentale« Unterscheidung ihrer selbst von der Sache bedeutete eine grundsätzliche Filtrierung des Theoretischen. »Ermöglicht« und »verbürgt« kann überhaupt bloß die heterologische Struktur des Gegenstandes werden! Insoferne dürfen wir Kants Synthesis das selber rational herausgearbeitete Prinzip des Rationalen nennen.

Daß damit die Bezeichnung »irrational« allererst ihre klare Bedeutung erhält, braucht wohl nicht ausführlich auseinandergesetzt zu werden. Es genügt zu sagen: ohne die mit der transzendentalen Synthesis zugleich geleistete Fixierung der letzten Heterothesis rational-irrational wäre der

Digitized by Google

bisherige Gedankengang unmöglich gewesen. Er setzt diese Unterscheidung voraus und ist auf die Ueberzeugung gegründet, daß eine philosophische Aesthetik ihrer nimmermehr entraten kann. Erhebt sich doch die Frage nach einer wissenschaftlichen Durchdringung nicht bloß des theoretischen Gegenstandes, sondern des Gegenstandes überhaupt, mit Kants Transzendentalphilosophie — und fällt sie doch mit dem Problem einer wissenschaftlichen Aesthetik zusammen!

Ich betone noch einmal, daß ich hier nur die Richtung zeigen möchte, in welcher der Ansatz einer umfassenden Gegenstandslehre und damit (unter anderem) auch der Ankergrund der Aesthetik aufgesucht werden muß. Es handelt sich nicht um die Lösung des Irrationalitätsproblems, sondern lediglich um einen Beitrag zu seiner Geschichte. Das Streben aller, deren Leistungen bisher in dieser Geschichte etwas bedeuten, scheint mir auf eine Aufgabe hinzuweisen, die noch in der Zukunft liegt. Auf einen Punkt, in welchem sich der mit Kant auslaufende Problemkreis zum anderen Male ründen wird. Denn einmal hat er sich schon gerundet. In Hegel. —

Es ist ein sinniger, in alten Sagen oft wiederkehrender Zug: daß eine empfangene Wunde sich nicht schließen will, ehe sie mit derselben Waffe, die sie schlug, abermals berührt wird. So verhält es sich auch mit dem Riß, den Kant in die Gegenstand-erfüllte Welt hineingebracht hat. Seine Waffe war das zweischneidige Schwert der transzendentalen Methode. Sie trennte grundsätzlich ein Eines von einem Anderen — die Sachlichkeit von der Sache — und sie erfaßte damit zugleich ein für alle Male den Quellpunkt des theoretischen Erkennens: die Synthesis. Seitdem will sich die Wunde nicht mehr schließen, d. h. jedes wissenschaftliche Problem stellt sich von vornherein in heterologischer Form dar und die Möglichkeit es gegenständlich-philosophisch aufzulösen scheint dahin.

Aber es scheint eben auch nur so! Das Heil liegt in der richtig verstandenen transzendentalen Methode selbst.

Hat sich Kant etwa auf den Boden der Gegenständlichkeit gestellt, den Gegenstand aber sozusagen in wesenlosem Scheine hinter sich behalten? Unmöglich. »Gegenständlichkeit« — der Sinn dieses Wortes beruht ja gerade auf seiner Beziehung zum Gegenstand! Das Moment dieser Beziehung charakterisiert Kants Stellungnahme; es bezeichnet den Punkt, in welchem seine Transzendentalphilosophie im Empirismus wurzelt; der Philosoph nahm gewissermaßen dort seinen Platz, wo Sache und Sachlichkeit zusammentreffen; in diese Weltangel konzentrierte er sein Denken hinein, damit es sich mit ihr zugleich in ihr bewege. Hätte

Digitized by Google

er sich auf den Standpunkt des Einen o d e r des Anderen gestellt, er würde nie das s y n t h e t i s c h e P r i n z i p der Ein u n d andersheit entdeckt haben! So aber glich seine Situation der des Züngleins zwischen den beiden Wagschalen. Im D r e h p u n k t e d e r L e i s t u n g ist seine Philosophie verankert: diese Mitte war nicht zu erreichen ohne Zuhilfenahme des trennenden Erkennens; ja sie erforderte eine äußerste Aufgipfelung desselben und eben auf diese Weise wurde zugleich die Wurzel aller Rationalität entblößt. A b e r a u c h d i e W u r z e l a l l e r I r r a t i o n a l i t ä t!

Insoferne die transzendentale Methode wohl zunächst zur Erkenntnis der verstandesmäßigen Synthesis führt, diese aber dem (erfahrungsmäßig bekannten) Gegenstand keineswegs vollkommen adäquat ist, knüpft sich in jener Weltangel, deren rationale Grundleistung mit der Erkenntnis der Synthesis prinzipiell erfaßt ist, offenbar nicht bloß ein Eines an ein Anderes — sondern diese Verknüpfung selber wird hier getragen, ist hier eingebettet, erscheint hier als umgriffen: von Anderem. Dieses Andere ist das Irrationale. Und doch: ist es tatsächlich ein »Anderes«; kann es tatsächlich ein »Anderes« sein?

Hegel hat an dieser Stelle mit Recht entschieden: es ist ein Anderes und es ist kein Anderes. Aber anstatt gelassen festzustellen, in welcher Hinsicht es ein Anderes und in welcher Hinsicht es kein Anderes ist, konstatierte er einen W i d e r s p r u c h. Von diesem Widerspruch getrieben, ist sein Denken wie Faust »durch die Welt gerannt«, immer dem Rationalen mit dem Irrationalen entgegnend und immer nur im philosophischen Moment der vernünftigen Synthesis den transzendentalen Standpunkt durchquerend. Aber hier ist kein Widerspruch. Es gilt den transzendentalen Standpunkt in der ewigen Gegenwart (*παρουσία*) der Leistung, die er betrifft, f e s t z u h a l t e n. »Steh! du segelst umsonst.«

Die Bezeichnung des Irrationalen als eines »Anderen« erfordert dieselbe Kritik, wie die Bezeichnung des kantischen Standpunktes als des Standpunktes der »Gegenständlichkeit«. W i e Gegenständlichkeit nur in Beziehung auf den Gegenstand, d. h. im transzendentalen Drehpunkt, sinnvoll ist, so verhält es sich auch mit dem Irrationalen. Seine Problematik ist lösbar nur insoferne als es in B e z i e h u n g zum Rationalen steht, als es diesem irgendwie v e r b u n d e n ist. Freilich eine Beziehung, eine Verbindung von besonderer Art! Eine »höhere Synthesis«, die nur wieder im transzendentalen Drehpunkte als eine umfassende Leistung, welche mit der Verknüpfung eines Einen und eines Anderen allein noch nicht vollzogen ist — als ewig-gegenwärtig erfaßt werden kann. Auf Grund der Erfahrung hat Kant die Erfahrung transzendiert, und von hier aus ein-

Digitized by Google

seitig die heterologische Struktur aller (theoretischen) Erfahrung erkannt. Tauchen wir verständnisvoll, d. h. im bewußten Besitz seiner Methode und ihres Ergebnisses noch einmal unter ins fruchtbare Bathos dieser vollen gegenständlichen *Erfahrung* und erheben wir uns noch einmal bis an die Grenzscheiden ihrer selbst und einer Erfahrungs*lehre* zugleich! Vielleicht gelingt es uns die Mitte dieses transzendentalen Standpunktes mit Irrationalem zu füllen und hier ein »Zusammen« zu erfassen, das weder bloß das Zusammen eines Einundanderen, noch ein dialektischer Wirbel ist. Wie freilich dieses »füllen« und »erfassen« im einzelnen geschehen mag, darüber ist hier nichts auszumachen. Es genügt, wenn die Aufgabe deutlich geworden ist und dieses eine Hauptergebnis: um Irrationales grundsätzlich festzulegen, ist jene selbe eigenartige Verbindung von gegenständlicher Erfahrung und von sich selbst übergipfelnder Erkenntnis nötig, die Kants Transzendentalphilosophie auszeichnet. Auf andere Weise gelangt man nicht ans Ziel; auf andere Weise rationalisiert man das Irrationale, d. h. das »in Begriffe kleiden«, »auf Begriffe bringen« ,»mit Begriffen anfassen« erweist sich tatsächlich als verhängnisvoll.

An den von mir übergangenen ästhetischen Bemerkungen Fr. Th. Vischers und Diltheys läßt sich das zeigen.

Ihr lebhaftes Irrationalitäts empfinden führte Vischer wie Dilthey zum Empirismus. Aber da ihnen ein scharfer Irrationalitäts begriff fehlte, so vermochten sie aus der Erfahrung weder grundsätzlich noch unverletzt herauszuholen, was ihnen zum Aufbau einer Wissenschaft der Aesthetik die sichere Unterlage gegeben hätte. »Schlicht und unvoreingenommen« gedachten sie ans Werk zu gehen! Wohl gibt es in der Philosophie eine höchste Art von Simplizität, von fragloser Selbstverständlichkeit im Vollbewußtsein des Gegenständlichen — aber nur in Verbindung (»höhere Synthesis«) mit der einseitigen Gewaltsamkeit einer Erkenntnis, die letzte Gegensätze aufgerissen hat, wird sie sich als fruchtbar erweisen. Vischer wie Dilthey scheuten eine solche Einseitigkeit: Hegels gegenständliches Denken war ihnen ein Vorbild; sein Panlogismus eine Warnung. Wo aber die Analysis ihr Werk nicht restlos, d. h. bis zur Erfassung ihrer selbst im Grunde aller und jeder Erfahrung, getan hat — kommt ein selbstgewisser »schlichter Empirismus« zu früh. Der irrationale Gehalt des Gegenständlichen wird in das Netz bestimmter Denkmethoden fallen und die Erfahrung wird alsbald alles weniger als »unbefangen« sein.

Digitized by Google

So wenigstens ging es Vischer und Dilthey. Wo sie Irrationales faktisch faßten, da formulierten sie es in der Sprache und mit den Mitteln der Psychologie.

Freilich ist auch hier noch ein Unterschied. Weder bei Vischer noch bei Dilthey tritt die Rationalisierung des Aesthetisch-Irrationalen so klar zutage, wie bei dem Vorkämpfer der empirisch begründeten Aesthetik: bei Gustav Fechner. Fechner war so irrational-bewegt, wie es ein Mensch nur überhaupt sein kann. Er war fromm; er war ein Dichter. Damit verband sich bei ihm ein nicht ruhenwollendes Bedürfnis nach Exaktheit, nach Ordnung, nach Begriff und nach Gesetz. Aber niemals hat sich diese Verbindung anders, als selber wieder auf eine einseitig-theoretische Weise in seinem Bewußtsein vollziehen lassen wollen. Es war keine »höhere Synthesis«, und ihre notwendige Folge: eine geradezu physikalische Verwissenschaftlichung des Schönen auf der Grundlage einer Assoziationspsychologie, deren Mechanismus von Vischer wie von Dilthey bekämpft worden ist. Was stellten sie dagegen?

Fr. Th. Vischer eine im wesentlichen erklärend vorgehende Organ-Psychologie, die mit der nachgoetheschen Physiologie bewußte Fühlung hielt, durch deren Gedanken-Maschen jedoch die Problem-Komplexe des Deutschen Idealismus noch ziemlich deutlich hindurchschimmerten. Diltheys Irrationalismus duldete bald auch kein »Erklären« mehr. Zug um Zug entwand er seine deskriptive Psychologie den Banden der naturwissenschaftlichen Methode und stellte sie auf einen eigenen Boden. Hier aber baute er Schacht um Schacht in die Tiefe: jene Struktur-Psychologie ergab sich, die ursprüngliche Erlebniszusammenhänge herauszuarbeiten suchte, und von der eine gerade Linie zu dem führt, was heute als Phänomenologie bezeichnet wird [1]).

Sollte das nun aber wirklich keine Rationalisierung von Irrationalem mehr bedeuten? Keine »reflexionsphilosophische« Konstruktion? Wird hier nicht in jedem Falle (dies trifft Vischer, Dilthey und selbst die Phänomenologie!) an der Erfahrung herumgetüftelt von einem Intellekt, der sich seiner eigenen Gegenständlichkeit noch nicht vollkommen bewußt geworden ist? Gewiß ist, daß sich die Philosophie immer des begrifflichen Denkens befleißigen muß. Ebenso gewiß, daß sie damit keineswegs eine Kluft aufrichtet, die sie von einem »an sich jenseitigen« Irrationalen scheidet, da dieses ja nur »zusammen« mit Rationalem überhaupt gegenständlich

1) Husserl war seine neue Methode zunächst noch als deskriptive Psychologie erschienen; erst nach Vollendung seiner Prolegomena gab er diese Bezeichnung auf. Vgl. Logische Untersuchungen I. Zweite Auflage 1913, Vorwort Seite XIII.

Digitized by Google

existiert. Nicht minder gewiß jedoch dieses dritte: ein (selber gegenständliches) Denken, das irgendwelchen Gegenstand (selbst den Gedanken) in sich bewegt, wird solange vorzüglich seine rationale Durchgriffenheit betreffen und das Irrationale darunter subsumieren, bis es zu jener von Kant erstmalig geleisteten Uebergipfelung des Heterothetischen kommt, die mit einem Male das lange empfundene »Andere« an der gegenständlichen Struktur von der transzendentalen Mitte aus faßbar werden läßt. —

Zweierlei wird nun klar sein. Einmal: warum der Finger bisher schon des öfteren auf das Problem der Synthesis gelegt wurde, gleich als ob die ästhetische Forschung nur hier beginnen dürfte. Dann: daß das Irrationalitätsproblem im letzten Drittel des Neunzehnten Jahrhunderts notwendig in eine neue Phase trat, als man den von Hegels Panlogismus und dem dagegen gerichteten Pseudo-Empirismus in gleicher Weise fast ganz zugedeckten transzendentalen Standpunkt wieder zurückzuerobern suchte. Gerade die unerhörte Einseitigkeit, mit welcher der Neukantianismus diese seine Aufgabe angriff und löste, mußte sich als fruchtbar erweisen. Der logistisch-unverbildete, der religiöse, der künstlerische Mensch revoltierte gegen den nur-theoretischen Gegenstandsbegriff — wie er hundert Jahre früher dagegen revoltiert hatte. Erfahrungsmäßig war er einer ungebrochenen Einheit, einer gestalthaften Ganzheit gewiß, wo der Logiker nur ein Eines, ein Anderes, und beider Verbindung zu erkennen behauptete. Dennoch! Ein solches heterologisches Gefüge ließ sich tatsächlich in jedem Erlebniskomplex nachweisen. Nichtsdestoweniger bildete er ein bruchloses Ganzes, ein des Brückenschlagens unbedürftiges Eines zugleich.

Die Problematik, mit welcher die Romantik gespielt, Schelling gerungen, die Hegel in seinem System nicht allgemeinbefriedigend aufzulösen verstanden hatte — sie erhob sich von neuem!

Bleiben wir auf ästhetischem Boden und wenden wir uns noch einmal zu Fr. Th. Vischer zurück. Es wurde bereits ausgesprochen, daß er von der neukantischen Bewegung nicht unberührt geblieben ist und sich auch mit einer grundsätzlichen Auswirkung der Synthesis eindringlich beschäftigt hat: mit der Trennung und Verbindung von Form und Inhalt. Die Herbartianer verabsolutierten den Gegensatz, ließen den Inhalt als wissenschaftlich-unfaßbar auf sich beruhen und hielten sich an die Form. Vischer mußte die Unterscheidung als theoretischer Mensch mitmachen und doch konnte er sie angesichts des Kunstwerkes nicht aufrechterhalten. »Von leerer Form weiß nichts Apoll, Das Schöne ist himm-

Digitized by Google

lischen Geistes voll.« So gelangte er zu seinem »gefüllten Formbegriff«, von dem er wohl wußte, daß er höchst amphibolisch war. Am Kunstgebilde lassen sich Form und Inhalt unterscheiden, aber eben dieser Unterschied macht gerade das »Schöne« am Kunstgebilde nicht aus. Seine Gestalt ist erkennbar als ein Eines und ein Anderes, aber sie wird im Bewußtsein gehabt als ein Ganzes.

»Im« Bewußtsein? Die Form-Inhalt-Frage kann überhaupt nicht entschieden werden, ohne daß eine zweite grundsätzliche Auswirkung der Synthesis mitberücksichtigt wird: die Trennung und Verbindung von Subjekt und Objekt. Von hier hatte Kant seinen Ausgang genommen und der Neukantianismus folgte seiner Spur. Dem an Hegels Objektivismus geschulten Fr. Th. Vischer dagegen lag gerade diese Seite des Problemes ferner. So kam es, daß ihm die mit Schopenhauer und Helmholtz wieder allgemein für notwendig erachtete Zentralstellung des Subjektes gewisse Schwierigkeiten bereitete. Er gab zu, daß er hier in seiner Aesthetik einen Fehler gemacht hätte, ja er wünschte den ganzen Gedankengang auf die Leistung der subjektiven Anschauung aufzubauen. Aber bald stellte es sich heraus, daß hier mit einer noch viel gefährlicheren Amphibolie gerechnet werden mußte als selbst beim Formproblem.

Wir sind an dem Punkt angelangt, um welchen sich alles Folgende — die Leistung Robert Vischers — drehen wird.

Gewiß liegt auch dem Verhältnis des ästhetisch-irrational bewegten Subjektes zu seinem Objekt der Akt einer synthetischen Verbindung zugrunde. Aber bei dieser Feststellung wird eben gerade das Irrationale als solches außer acht gelassen und eine theoretische Bewußtseins h e l l e abstrahiert, welche dem Sachverhalt nicht entspricht. Lebhaftes Empfinden des Irrtums mag nun vielleicht dazu führen, den ästhetischen Vorgang und insbesondere die künstlerische Werkgestaltung ganz und gar in das D u n k e l des Unbewußten zu versenken. Damit würde aber die Subjekt-Objekt-Spaltung überhaupt aufgehoben und davon kann, solange Künstler oder Betrachter ihrem Gegenstand noch irgendwie »gegenüber« stehen, keine Rede sein. Es wird also wohl auf die Herausarbeitung einer d u n k e l - h e l l e n M i s c h f u n k t i o n ankommen, i n w e l c h e r d i e t h e o r e t i s c h e S y n t h e s i s, die Subjekt und Objekt bewußt trennt um eine erkenntnismäßige Beziehung zwischen beiden zu stiften, w i e d e r u m (aber selbstverständlich auf eine atheoretische Weise) i n »V e r b i n d u n g« a u f t r i t t m i t e i n e m g r u n d h a f t e n, d i e S e e l e u n d i h r e n G e g e n s t a n d a l s e i n u n g e b r o c h e-

Digitized by Google

nes Ganzes herausgestaltenden Anschauungsvermögen. In der ästhetischen Subjekt-Objekt-Beziehung wiederholt sich das Problem der ästhetischen Form-Inhalt-Verbindung. Hier wie dort handelt es sich um einen Gegensatz, der weder übersehen noch verabsolutiert werden darf; hier wie dort handelt es sich um eine Getrenntheit, die von Ganzheit umgriffen, von Einheit durchspült ist. Am Form-Inhalt-Problem hatte Fr. Th. Vischer seinen Symbol-Begriff gebildet. Aber dieser Begriff war vorderhand selber mehr ein Symbol als eine klare Gedankenleistung. Warum? Weil die zweite, die schwierigere Hälfte einer und derselben Grund-Frage nicht gelöst war. »Die nächste Aufgabe wäre nun, die subjektive Seite des ästhetischen Aktes bestimmter ins Auge zu fassen.« »Tiefes, dunkles, sicheres, inniges, doch freies Zusammenfühlen, Ineinsfühlen von Bild und Inhalt — es liegt hier noch ein Geheimnis.« So schrieb Vischer auf den letzten Seiten des ersten Stückes seiner Selbstkritik (1866).

Es war ihm vergönnt gerade hier, wo er Halt machen mußte und nur noch Andeutungen geben konnte, vom eigenen Sohne wesentliche Förderung zu erfahren.

Digitized by Google

LITERATURBERICHT ÜBER HEUTIGE PHILOSOPHIE IN DEN VEREINIGTEN STAATEN.

VON

HORACE L. FRIESS (NEW YORK).

Anfang dieses Jahres erschien in Separatdruck bei Karl Curtius in Berlin ein kleiner Aufsatz von dem berühmten Historiker Eduard Meyer über Oswald Spenglers viel besprochenen Untergang des Abendlandes. Obwohl er in manchem von Spenglers Interpretation der Geschichte abweicht, stimmt Meyer völlig in dessen pessimistisches Urteil über die Zukunft der abendländischen Kultur ein. »Sein vernichtendes Urteil teile ich durchaus«, heißt es, »und ich sehe vielleicht trüber in die Zukunft unseres Volkes als er. . . . Spengler erkannte — was seitdem Gemeingut geworden ist, und jedes Erlebnis von Tag zu Tag aufs neue bestätigt —, daß die abendländische Kultur seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts in das Stadium der ‚Zivilisation' (in der von Nietzsche geschaffenen Bedeutung dieses Wortes) — man könnte dafür auch Amerikanisierung sagen — eingetreten ist.«

Da ich dieses Zitat als Ausgangspunkt für einen kurzen Bericht über heutige philosophische Literatur in den Vereinigten Staaten wähle, könnte man leicht Verdacht schöpfen, ich beabsichtige eine Verteidigung meines Vaterlandes gegen die im Worte »Amerikanisierung« implizierte Anklage. Davon ist keine Rede. Daß Amerika keine den europäischen Ländern ebenbürtige kulturelle Tradition besitze, wird jeder Amerikaner zugestehen. Er wird aber energisch die Folgerung abweisen, daß die mangelhafte kulturelle Entwicklung Amerikas etwa als Unfähigkeit zur Produzierung einer bedeutenden Kultur zu deuten sei. Er wird die Gründe der jetzigen geistigen Lage in der geschichtlichen und wirtschaftlichen Entwicklung Amerikas zu finden suchen. Also handelt es sich keineswegs

Digitized by Google

um eine Verteidigung des Volkes, noch um eine Verleugnung der Tatsache einer gewissen Kulturlosigkeit. Im Gegenteil, ich möchte nur durch Hinweisung auf heutige Erscheinungen der Philosophie in den Vereinigten Staaten zeigen, wie gerade diese Tatsache als Problem von amerikanischen Philosophen in selbständiger Weise aufgefaßt wird. Denn von solchen Philosophen scheint man in dem kulturstolzen Europa noch wenig gehört zu haben.

Von bedeutenden und einflußreichen Führern der Kulturphilosophie in den Vereinigten Staaten nenne ich drei: George Santayana, John Dewey und Felix Adler. Wie man schon aus dem Namen erraten dürfte, ist Santayana spanischer Herkunft, während Dewey Stockamerikaner ist, und zwar aus Vermont in New England stammt. Felix Adler ist jüdischer Abkunft, am Rhein geboren, aber bereits in früher Kindheit in Amerika eingebürgert. Diese Unterschiede sind für das Denken aller drei Männer bezeichnend.

Die wichtigste Arbeit Santayanas ist immer noch sein fünfbändiges Werk: The Life of Reason (Scribners, New York, 1905), obwohl er seitdem viel neueres geschrieben und veröffentlicht hat. Der Titel weist hin auf einen aristotelischen Gedanken; auch steht ein Zitat aus Aristoteles auf dem Titelblatt. Dessen Sinn ist etwa: die Vernunft ist Leben. Das Werk bietet eine Darstellung der natürlichen Grundlage der Vernunft und der in dieser Grundlage enthaltenen, natürlichen, ideellen Vermögen der Vernunft auf verschiedenen Gebieten des Lebens. Der zweite Band heißt Reason in Society, der dritte Reason in Religion, der vierte Reason in Art und der letzte Reason in Science. Den ersten Band Reason in Common Sense kann man als Einleitung in das Ganze betrachten, insofern es die philosophische Grundlage des Ganzen entwickelt.

Zwar gelingt es Santayana kaum, weder in diesem ersten Bande, noch in den folgenden, die dialektischen Gegensätze zwischen dem modernen und dem antiken Naturalismus zu überwinden. Und hierauf käme es doch an, wenn man, wie Santayana, den Materialismus als einseitig, den Idealismus und Pragmatismus als Verirrungen ablehnt. Wenn aber die dialektische Lösung hier fehlt, so findet man andererseits in dem Life of Reason eine poetische Aufklärung moderner Lebenskonfusion im Sinne der antiken, griechischen Weltanschauung. Als eine

Digitized by Google

glänzende literarische Erscheinung ist in diesem Sinne das Werk Santayanas überaus wirksam — besonders in Amerika —, wo in den letzten fünfzig Jahren der Einfluß des lateinischen oder südeuropäischen Geistes im Gegensatz zum Puritanismus im Steigen begriffen ist. Mit Ausgang der Pioneerzeiten und bei heranwachsendem Reichtum und Luxus wird der Puritanismus als karg und der heutigen sozialen Lage unangemessen empfunden. Auch ist seit 1890 die Einwanderung von Südeuropäern, im Vergleich mit früheren Zeiten, erheblich größer als die von Nordeuropäern, und die Lebensart dieser neueren Völkerschichten macht sich nun auch literarisch geltend. Eine gewisse amerikanische Renaissance ist unter anderem zu spüren in dem gesteigerten Interesse der neueren Dichter und Schriftsteller an dem bunten Leben und an ästhetischen Werten überhaupt. Im Rahmen dieser Bewegung ist das Werk Santayanas als vornehme philosophische Erscheinung zu betrachten.

Doch ist dieser neue Geist in Amerika noch nicht weit genug für Santayanas persönlichen Geschmack gediehen. Schon vor zehn Jahren ist er von seiner Stelle als Professor an der Harvard University abgetreten und lebt seitdem als literarischer Rekluse in verschiedenen Kulturstädten Europas, meistens in Rom und Paris (während des Krieges in England). Aus dieser Zurückgezogenheit sind nun mehrere Werke zur Charakteristik der verschiedenen nationalen Traditionen erschienen: erstens, eine sehr böse Kritik des deutschen Idealismus, unter dem Titel Egotism in German Philosophy (New York und London 1916); dann Character and Opinion in the Unites Staates (New York und London 1920), eine nicht geradezu schmeichelhafte Darstellung seiner Eindrücke von Amerika; drittens Soliloquies in England (New York und London 1922), zum Teil Gedanken über England enthaltend, zum Teil sich mit anderen Gegenständen befassend.

Für englische Art hat Santayana viel Sympathie und auch ein zartes Verständnis. Jedoch sieht er auch oftmals mit olympischer Miene auf das instinktive Verfahren des Engländers hinab. Immerhin muß er gestehen, daß solch instinktives Verfahren ein allgemeines Menschenschicksal ist. Am schärfsten tritt dieses Geständnis in seinem letzterschienenen Werke hervor, Scepticism and Animal Faith (New York und London 1923), worin er wieder zur systematischen Philosophie zurückkehrt, und zwar mit einer Methodenlehre, die dem traditionellen englischen Skeptizismus, wenn nicht der traditionellen englischen Psychologie, völlig recht gibt, und die positive Erkenntnis letzten Endes

Digitized by Google

auf instinktiven Glauben (animal faith) zurückführt. Santayana hat aber damit sein letztes Wort noch nicht gesprochen. Es ist zu vermuten, daß er in weiteren Werken den Versuch machen wird, ein metaphysisches System aufzubauen. Auch sollen neue politische und moralische Schriften von ihm in Vorbereitung sein. Man ist gespannt darauf, ob und inwiefern er sich noch zu dem antiken Kulturideal bekennt, und auch ob ihm noch gelingen wird, was in seinem großen Hauptwerk fehlt, nämlich eine Metaphysik darzustellen, die zugleich der modernen Wissenschaft und diesem antiken Kulturideal Genüge tut.

Santayana ist, wie gesagt, im Rahmen des Antipuritanismus zu betrachten; durch seine ästhetisch-aristokratische Gesinnung steht er ganz außerhalb der älteren amerikanischen Tradition. Nun geht immer noch innerhalb dieser Tradition ein Entwicklungsprozeß vor sich, dessen bedeutendste Erscheinung für die Kulturphilosophie das Denken und Wirken John Deweys ist. Dewey ist mit Peirce und W. M. James Begründer des Pragmatismus, welcher mit Recht als eine spezifisch amerikanische Erscheinung auf dem Gebiete der Philosophie angesehen wird. So sehr ist dieser Pragmatismus eine spezifisch amerikanische Philosophie, so inniglich mit amerikanischen Verhältnissen verbunden, daß man in Europa noch kaum für ihn Verständnis hat. Ausländische Philosophie wird fast immer zu buchstäblich aufgefaßt. So hat man das pragmatische Schlagwort »Nützlichkeit« ins Auge gefaßt und gefragt: was bedeutet »Nützlichkeit«? Wozu soll die Philosophie nützen? — Nun kann man allerdings a d i n f i n i t u m sich ausdenken, was etwa das Wort »Nützlichkeit« bedeuten möge. Es handelt sich aber hier ausschließlich darum, was sich der Pragmatist selbst dabei vorstellt. Und darauf ist die Antwort: dieser Terminus bedeutet für ihn nicht die anschauliche Vorstellung irgendeines absoluten Zweckes, sondern eine gewisse experimentelle Richtung, die das Denken einzuschlagen habe. Mit diesem Worte verlangt der Pragmatist, daß das philosophische Denken in die konkreten Verhältnisse des Lebens hineindringe, damit es dort mit empirischem Inhalt sich erfülle und also nütze, wie es die Verhältnisse verlangen. Die aus Europa kommende Philosophie ist noch kaum in die konkreten Verhältnisse des amerikanischen Lebens hineingedrungen, und diese Tatsache gibt dem Pragmatismus seine spezifisch amerikanische Bedeutung.

Dewey hat sich immer sehr stark für Pädagogik interessiert. Schon in

Digitized by Google

den neunziger Jahren, zu derselben Zeit als die Psychology von Wm. James erschien, veröffentlichte Dewey auch sein erstes wirksames Buch: School and Society (Chikago 1900, 3. Aufl.). Der Grundgedanke dieses Buches, nämlich daß die Schule und die Gesellschaft nicht voneinander zu trennen sind, sondern ineinandergreifen müssen, wiederholt sich mehrmals in seinen Schriften, und zwar in verschiedenen Gestalten, als der eigentliche Kernpunkt seiner Philosophie: keine Trennung zwischen Idee und Wirklichkeit. Rein erkenntnistheoretisch gestaltet sich diese Idee in den Studies in Logical Theory (Univ. of Chicago 1903) [1]). Einen wesentlichen Teil dieses Buches bildet die Auseinandersetzung mit Lotze. Dewey hält die realistische Tradition in der Erkenntnistheorie, sowie die idealistische — also beide für grundsätzlich verfehlt. Daher will er zeigen, daß Kompromisse zwischen den beiden, etwa so wie Lotze sie versuchte, ebenfalls aussichtslos sind. Wenn man, meint Dewey, Ideen als metaphysische Zwischendinge, d. h. als Vermittler zwischen Subjekt und Objekt, betrachtet, so gewinnt man kein Verständnis für den Inhalt der Ideen, und daher auch keine Gewalt über sie. Anders ist es, wenn man Ideen in ihrer Wirklichkeit, d. h. in ihrer Wirksamkeit verfolgt.

Viel konkreter und auch umfassender gestaltet sich die Philosophie Deweys in seinem Buche Democracy and Education (Macmillan, New York 1916), welches in mancher Hinsicht als sein Hauptwerk angesehen werden dürfte. Hier wird sein Grundgedanke zur Verklärung und Vertiefung des demokratischen Ideals angewendet. Demokratie heißt Ineinandergreifen der verschiedenen Gruppen innerhalb der Gesellschaft, mannigfaltige, gegenseitige Befruchtung der einen durch die anderen. Eine Zersplitterung der Gesellschaft, wodurch mehrere in sich abgeschlossene Kreise entstehen, erzeugt Parteigeist anstatt wirkliches Verständnis für die unterliegenden Gesamtprobleme der gesellschaftlichen Entwicklung. Und wenn sich aus einer solchen Gesellschaft auch eine Philosophenschicht emporhebt, und ein vorurteilsloses Wissen erstrebt, so bleibt ihr Wissen doch ein unwirkliches, ein über der Wirklichkeit schwebend abstraktes, nicht ein konkretes, von der Wirklichkeit durchdrungenes und in der Wirklichkeit wirksames Wissen. Man betrachtet die Wirklichkeit als eine zweistufige: eine höhere und eine niedere. Die Beschäftigung mit dieser letzten, niederen Wirklichkeit wird als etwas Kulturfremdes, als bloße Technik angesehen. Für die heutige, demo-

1) Diese Studien sind 1916 mit Ergänzungen wieder erschienen unter dem Titel: Essays in Experimental Logic.

Digitized by Google

kratische Gesellschaft kann aber keine wahre Kultur zustande kommen, meint Dewey, ohne solche Beschäftigung mit allerlei Technik, sowohl um sich die in ihr liegenden Werte anzueignen, als auch um sie im Interesse von anderen Werten zu beeinflussen. Dieser Gedanke muß natürlich sozial, nicht individualistisch, verstanden werden: nicht als ob jeder einzelne sich allerlei technische Fähigkeiten erwerben sollte, sondern gemeint ist, daß in der Gesellschaft die verschiedenen Lebensgebiete möglichst ineinandergreifen sollen, als Bedingung einer wirklichen Kultur. Ziel der demokratischen Erziehung ist für Dewey, daß die in jedem vorhandenen Fähigkeiten und Erfahrungen sich immer weiter entwickeln und zu anderen führen. Von diesem Gesichtspunkt einer freien Entwicklung hat Dewey viel Spezifisches für die Erziehung in Amerika geleistet. Von Ausländern haben sich besonders die Chinesen für seine pädagogischen Ideen interessiert.

Im Jahre 1918 hielt Dewey, auf Einladung der Universität Tokyo, Vorlesungen in Japan über die abendländische Philosophie. Diese Vorlesungen sind in dem Buche Reconstructien in Philosophy (New York und London 1921) erschienen. Das Wesentliche, Charakteristische in der antiken und mittelalterlichen Philosophie, meint Dewey, ist das Streben nach dem Ewig-Universalen. Den Grund dieses Strebens findet er in dem beständigen Wechsel und in der Unsicherheit des menschlichen Lebens. Nun ist aber in der modernen Wissenschaft und Technik eine Möglichkeit gegeben, diesen Wechsel zu stabilisieren und die Unsicherheit zu mindern. Dadurch wird auch die Flucht zum Universalen weniger verlockend; man gewinnt Interesse für die Verschiedenheit des Lebens, für das Flüchtig-Individuelle. Diese neue Wertschätzung hat die Romantik schon sehr stark betont, aber auf ästhetische Weise, ohne praktisches Verständnis der experimentellen Mittel sie gültig zu machen. Auch war die Romantik philosophisch verwirrt, nach der Meinung Deweys, durch Verbindung mit nebelhafter Metaphysik und Erkenntnistheorie, die auf falschen Voraussetzungen ruhten.

Deweys ablehnende Stellung zur ganzen modernen, erkenntnistheoretischen Tradition, zum Realismus und Idealismus zugleich, hat seine Lehre für manchen, der innerhalb dieser Tradition steht, schwer faßbar gemacht. Man versucht zu verstehen, wie er über Probleme denkt, die für ihn gar nicht existieren. Doch hat man nicht Unrecht, den Pragmatismus als unfertig zu betrachten, insofern er sich nicht über die eigentliche Crux der modernen Philosophie, nämlich das Verhältnis zwischen Natur und Erfahrung, äußert. Nun ist vor kurzer Zeit ein neues Buch

Digitized by Google

von Dewey erschienen unter dem Titel Nature and Experience (Open Court, 1925), worin man wohl erwarten darf, darüber Aufklärung zu finden, und auch vielleicht eine Antwort auf manche philosophischen Fragen, von denen der Pragmatismus bis jetzt sich fernhielt.

Man hat dem Pragmatismus besonders vorgeworfen, daß er die Frage nach der zugrunde liegenden Struktur der Natur und des Lebens vernachlässigt. Alles ist scheinbar in einen endlosen Relativismus aufgelöst, alle Erfahrung als gleichwertig betrachtet. Gegen einen solchen Relativismus im Gebiete der Ethik ist nun die Philosophie Felix Adlers gewendet. Absolut ist für ihn die Erfahrung einer jedem Menschen zuzuschreibenden Heiligkeit, und die Aufgabe seines Denkens ist, den Sinn dieser Erfahrung zu erforschen. — Die monotheistische Theologie erklärt den Sinn dieser Erfahrung als das Vorhandensein Gottes in dem Menschen. Dagegen behauptet Adler, eine solche Erklärung sei zu individualistisch; sie vernachlässige das soziale Moment in dem Ideale der Vollkommenheit. Die empfundene Heiligkeit des Einzelmenschen weist hin nicht auf den einen Gott, sondern auf eine Gesellschaft, deren notwendiges Glied das Individuum ist. Diese Gesellschaft kann aber unmöglich die empirische, wie etwa in der Religion des Positivismus, sein. Denn in der empirischen Gesellschaft ist nicht jeder Einzelmensch ein notwendiges Glied; die achtungslose Mißhandlung von Tausenden, als wären sie überflüssig, beweist täglich das Gegenteil. Will man also der ethisch-religiösen Erfahrung gerecht werden, so muß man eine ideale Gesellschaft postulieren, die in ihrer Unendlichkeit jedes Individuum in seiner unersetzlichen Eigentümlichkeit in sich schließt, und zu ihrer Vollendung nötig hat.

Von diesem transzendentalen Standpunkt überschaut Adler die empirische Wirklichkeit. Hier herrschen solche Widersprüche, meint er, daß eine Verwirklichung der idealen Gesellschaft in der empirischen unmöglich ist. Wohl aber gibt es in der empirischen Wirklichkeit gewisse Beziehungen der Menschen untereinander, die das Bewußtsein der idealen Gesellschaft, als Ziel der Menschheit und als Norm, begünstigen. Besonders die mit Liebe beglückte, gegenseitige Abhängigkeit der Geschlechter, aber auch die Abhängigkeit der verschiedenen Berufe und Staaten untereinander erwecken, durch teilweise Erfüllung, ein Sehnen nach der Vollkommenheit, worin jeder Einzelne das Eigentümlich-Heilige des anderen achtet und fördert als Steigerung des eigenen Höch-

Digitized by Google

sten. Familie, Beruf und Staat haben ihren wahren Sinn und ihre Heiligkeit als Organe dieses Bewußtseins der idealen Gesellschaft, und als solche müssen sie bejaht und veredelt werden.

Ihrem logisch-metaphysischen Gepräge nach gehört die Philosophie Felix Adlers zum Neukantianismus, ein Beweis, daß die deutsche philosophische Tradition immer noch, neben den neueren Strömungen, eine Wirkung in Amerika behält. In den Jahren 1870—1873 studierte Adler in Deutschland, und kam damals mit Hermann Cohen in Berührung. Dogmatische Metaphysik als Ergebnis der reinen Vernunft lehnte er, mit Cohen, ab; nur auf Grund eines praktischen Postulats glaubte er das Universum konstruieren zu können [1]). Insofern stimmt Adler mit Kant und seinen späteren Nachfolgern überein, aber die praktische Philosophie Kants betrachtet er als höchst unvollkommen, weil sie zum größten Teil auf Analogieen aus dem Gebiete der physischen Gesetzlichkeit begründet ist, und nur in einzelnen Zügen auf reiner ethischer Erfahrung. Die Auseinandersetzung mit Kant bildet den zweiten Teil seines Hauptwerkes An Ethical Philosophy of Life (Appleton, New York 1918 [2]). Auch findet man eine sehr aufklärende Kritik der kantischen Ethik in dem Aufsatz: The Ethics of Kant (in Essays in honor of Wm. James, New York 1908).

Wichtiger aber als die Berührung mit Kant sind für den positiven Aufbau von Adlers Ethik die großen religiösen Traditionen, besonders das Judentum und das Christentum, immer gewesen. Der erste Teil seines Ethical Philosophy of Life schildert autobiographisch das beständige Ringen mit diesen Traditionen, und den Versuch, in ihre ethischen Tiefen einzudringen. Es sind im Judentum und im Christentum ethische Einsichten, von deren ewiger Gültigkeit Adler überzeugt ist, und um deren vollkommenere Aufnahme in seine Ethik er immer aufs neue strebt. Jedoch meint er, daß das Fehlende in der bisherigen Ethik nicht zu erreichen ist durch eine Weiterentwicklung dieser religiösen Traditionen. Deshalb lehnt er den jüdischen und christlichen »Modernismus« ab. Diese Religionen sind wesentlich monotheistisch, d. h. sie betrachten das Heilige irgendwie als eine Einheit. Und darüber kann kein »Modernismus«, so frei er auch die Traditionen interpretiert, hinaus.

1) Auch der Hegelianismus hat bekanntlich in Josiah Royce einen sehr bedeutenden amerikanischen Vertreter gefunden. Ich möchte aber diesen Bericht auf noch lebende Philosophen von erster Bedeutung einschränken. Royce starb 1916.

2) Eine deutsche Uebersetzung dieses Buches ist soeben im Verlage von Ernst Reinhardt in München erschienen.

Digitized by Google

Um die nächsten, notwendigen Schritte in der Ethik zu tun, muß man nicht die Einheit des Heiligen, sondern die Mannigfaltigkeit des Heiligen in radikal verschiedenen Individuen als Faktum und als Problem in den Mittelpunkt stellen.

Dies ist es nun, was Adler in dem dritten Teil seiner Ethical Philosophy of Life versucht, wo er seine positive Ethik entwickelt, deren Hauptzüge schon oben erwähnt waren. Die Tiefe und Tragweite seiner Theorie zeigt sich neuerdings wieder in den Vorlesungen, welche er 1923 als Hibbert Lecturer in Oxford gelesen hat, und die nun in dem Buche The Reconstruction of the Spiritual Ideal (Appleton, New York 1923) veröffentlicht sind. In diesen Vorlesungen wird seine Grundidee neu formuliert und auf praktische Probleme des heutigen Lebens sehr feinsinnig angewendet: auf das Problem der Ehe, des Staates, der internationalen Gesellschaft, der religiösen Ansicht der Menschheit. Die praktische Philosophie Adlers hat sich mit Unterstützung einer mannigfaltigen Tätigkeit im öffentlichen Leben Amerikas (u. a. als Begründer der Society for Ethical Culture, als Pädagog, als Vorsitzender der National Child Labor Committee) entwickelt. Aus dieser mannigfaltigen Tätigkeit hat sich in ihm eine weite und tiefe Erfahrung gebildet, die in ihrer segensreichen Wirkung als eine der wahrsten und edelsten Erscheinungen der freien Religion in Amerika bezeichnet werden muß.

Die Geschichte der Philosophie, wie alle Geschichte, wiederholt sich in manchen Zügen. Man sieht durch Rückblick auf das Denken dieser drei amerikanischen Philosophen — Santayana, Dewey und Adler —, wie die großen Momente des europäischen Geistes, das Griechentum, die religiöse Tradition und der deutsche Idealismus, sich immer wieder auf neuem Boden fortpflanzen. Man sieht aber auch die Anfänge der Einsicht, daß die amerikanische Philosophie ihren Inhalt wesentlich aus den konkreten Verhältnissen des modernen Lebens zu ziehen hat. Man will keinen rückwärtsblickenden Gelehrtenhumanismus in Amerika; man will eine wahre Kultur, die das moderne Leben durchdringt und soweit wie möglich beherrscht. In sehr verschiedenen Richtungen wird eine solche Beherrschung von Santayana, Dewey und Adler gewiesen, aber ein wahres Interesse an dem konkreten Leben ist ihnen allen gemein. Die Tatsache, daß dieses Konkrete des amerikanischen

Digitized by Google

Lebens noch nicht weiter in unsere vornehme Philosophie hineingedrungen ist, bedingt sehr stark die Ansicht, die man heutzutage im Ausland von Amerika durch Literatur gewinnen kann. Man liest einerseits die Lebensbeschreibung Henry Fords oder die Bücher Upton Sinclairs und meint, Amerika sei durchaus oberflächlich und unphilosophisch. Man liest andererseits amerikanische Philosophie, vielleicht die nicht ganz neuen Bücher Emersons!, und meint, was es in Amerika von Philosophie gibt, sei nur eine abgeschwächte Uebertragung aus Europa. Aber wenn man das heutige Bewußtsein Amerikas schärfer prüft, so findet man Zeichen einer kommenden Zeit, worin der philosophische Geist und der Stoff des amerikanischen Lebens sich in einer neuen Synthese einigen. Und in einer solchen Zeit darf man vielleicht hoffen, daß — trotz Spenglers U n t e r g a n g — die abendländische Kultur wieder etwas Schönes und Gutes hervorbringen wird.

Digitized by Google

Notizen.

Karl Schmitt, Politische Romantik. 2. Aufl. München und Leipzig 1925, Duncker u. Humblot. 234 S.

Die überaus große und ständig anwachsende Literatur über das Zeitalter und das Lebensgefühl der Romantik ist von einer auffälligen Uneinheitlichkeit der Gesichtspunkte und Resultate. Einmal dadurch, daß die historische Abgrenzung der romantischen Generation in der Vielfältigkeit dichterischer, kritischer, religiöser, philosophischer und politischer Aeußerungen erheblichen Schwierigkeiten begegnet; sodann dadurch, daß der geistige Mittelpunkt, das Wesensmerkmal des Romantischen, der Begriff »Romantik« sehr verschieden gefaßt wird; und schließlich, weil Zu- oder Abneigung gegenüber dem so oder so gesehenen Komplex eine erhebliche Rolle spielt. Man hat versucht, sich dieser Verwirrung zu entziehen, indem man den Namen und die Bezeichnung Romantik ausschaltet; mit der meiner Ansicht nach schiefen Begründung, daß die Zusammenfassung einer Reihe von Menschen unter die »romantische Schule« u. dgl. nicht von diesen Individuen selber, sondern von Gegnern oder jedenfalls von Außenstehenden vorgenommen worden ist. Aber die Propagierung des »Romantischen« durch jene, die Tendenz zu dem in der Weltliteratur als Romantik Herausgehobenen, die faktische Behauptung, als Erben und Fortbildner der gefundenen Werte zu wirken, die Aufstellung eines romantischen Ideals, das alles würde diesen Ausweg abschneiden; und prinzipiell und mit Hinsicht auf die historische Begriffsbildung und Terminologie würde man bei einem solchen Vorgehen schließlich auch nicht von Klassik, Mystik, Sturm und Drang usw. sprechen können, weil oder wenn die unter diese Namen und Begriffe eingeordneten Menschen und Zeiten sich nicht selber als klassisch, mystisch, stürmerisch u. dgl. ausdrücklich legitimiert hätten. Die Forderung bleibt bestehen, die Mentalität, weltanschauliche Haltung und geistige Struktur eines Typus, einer durch bestimmte Gemeinsamkeiten verbundenen Gruppe, einer »Zeit« begrifflich zu fixieren, und es kann dabei leicht der Fall eintreten, daß Personen als nur an der Peripherie stehend sich erweisen, die einen Platz in der Mitte für sich in Anspruch nehmen oder genommen haben; d. h. daß vermeintliche Klas-

Digitized by Google

siker, Mystiker, Romantiker usw. von den »echten« und wirklichen zu scheiden sind. Es ist ja allerdings bei der Konstatierung des für einen Typus oder eine Epoche »Wesentlichen« durch eine Formel oder Definition unvermeidbar, daß mit der Vereinheitlichung des Mannigfaltigen einzelne Züge und Eigenschaften, die zwar vorhanden, aber nicht charakteristisch sind, ausfallen; und es ist billig, demgegenüber von der Vergewaltigung des Konkreten und Realen zu sprechen, — eine Argumentation, mit der man besonders die »Unfaßbarkeit« des Romantischen gern zu retten sucht. Es ist auch zuzugeben, daß niemals eine absolute Eindeutigkeit und eine völlig definitive Definition sich herstellen läßt, vor allem mit Hinsicht auf die »proteische« Natur des Romantischen; aber die Notwendigkeit, sich Rechenschaft über die Romantik als Zeit und als Typus zu geben, wird damit nicht weniger dringlich.

Vielleicht bedeutet das zugleich und gerade für uns Heutigen: Rechenschaft zu fordern v o n der Romantik, d. h. sie zu fragen nach ihrem Wesen u n d nach ihrem Wert; nicht nur zu konstatieren, referieren und analysieren, sondern die Geltung zu bestimmen, die der romantischen Mentalität innerhalb eines Systems von »Lebensformen« zukommt, — eine Stellungnahme, die an sich keineswegs zu einer »blutleeren« Definition zu führen braucht. Damit wäre jedenfalls einer unverbindlich etablierten Neuromantik (ein geistreicher Gelehrter nennt sie Neuro-Mantik) das Wasser abgegraben, und die allzu blumigen oder blaublumigen Darstellungen könnten »immer nach Hause« gehen.

Ohne mich im übrigen auf die große und breite Romantikliteratur einzulassen und ohne natürlich ihre Qualitäten blind zu leugnen, möchte ich in diesem Zusammenhang die ungemeine Bedeutung von Karl Schmitts Buch betonen; keineswegs in unbedingter Zustimmung zu allen seinen Thesen und Urteilen, vielmehr und besonders aus der Erkenntnis des prinzipiell Wichtigen an diesem Versuch, Wesen und Wert der Romantik zu bestimmen. — Möglicherweise hat der Titel und der »Stoff« des Werkes es verschuldet, daß die vor sechs Jahren erschienene 1. Auflage vorwiegend die politischen Historiker beschäftigte [1]), möglicherweise auch gingen Literarhistoriker aus Scheu vor Begriffen oder aus mangelndem Sinn für Niveau mit ganz wenigen Ausnahmen daran vorüber, wie es sich auch verhält: die Tatsache, daß hier von einer höchst beachtlichen geistigen und ideengeschichtlichen Perspektive aus eine scharfsinnige Begriffsbestimmung des Romantischen gegeben wird und daß die Romantik als eine Form des weltanschaulichen Verhaltens selbst damit zur Diskussion oder zur Entscheidung

1) Selbst da, wo die Verfasser sich dessen nicht bewußt zu sein scheinen, ist die Wirkung von Schmitts Buch unverkennbar; so etwa auf P. R. Rohden und seine Einführung zum 11. Bande der »Klassiker der Politik« (De Maistre, Berlin 1924), oder, bei aller Verschiedenheit der Resultate, auch auf Kurt Borries (Die Romantik und die Geschichte, Berlin 1925), der Schmitt allerdings, wenn auch absprechend, in einer Anmerkung zitiert.

Digitized by Google

steht, muß energisch unterstrichen werden. Daneben ist zu konstatieren, daß die neue Gestalt des Buches manche Ergänzungen bietet und durch ein sehr instruktives Vorwort (zuerst veröffentlicht im »Hochland«, November 1924, als »Romantik«) den Zugang erleichtert.

Der Verf. ist aus zahlreichen Publikationen (»Politische Theologie«, »Römischer Katholizismus und politische Form«, »Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus« u. a.) als strenger, an der logisch-juristischen Geschlossenheit des theologischen Systems orientierter Katholik bekannt, und seine Antipathie gegen die Romantik ist weitgehend darin begründet; aber es wäre sehr verfehlt, aus diesem Umstande einfach inadäquate Resultate erschließen zu wollen. Denn einmal könnten die katholisierenden Tendenzen und Konversionen namhafter Romantiker zu der Annahme einer geistigen Verwandtschaft von Romantik und Katholizismus führen und haben dazu geführt; und zum andern ist nicht die konfessionelle, sondern die prinzipiell-philosophische und weltanschauliche Stellungnahme maßgebend für Sch.s Definition des Romantischen. Was die einzelnen Romantiker zum Katholizismus hinzog und hinziehen konnte, ist durchaus ersichtlich, wenn auch der Verf. die ästhetischen Momente des katholischen Ritus und die Kunstfreudigkeit der katholischen Kirche für diesen Fall zu unterschätzen scheint; aber nicht weniger die Tatsache, daß die im Katholizismus endenden Romantiker aufhören, Romantiker zu sein, daß ihrem Wesen nach Romantik und Katholizismus divergierend und unvereinbar sind (vgl. S. 9, 76, 96). Ein solches Resultat ergibt sich aus der berechtigten und notwendigen Frage nach der Metaphysik der Romantik, nach ihrem Verhalten zur Welt und ihrer Vorstellung von einer letzten Instanz. Die Antwort bezieht die geläufigen Begriffe eines romantischen Subjektivismus und Aesthetizismus ein, aber sie hebt sie zugleich heraus aus der Sphäre allgemeiner Descriptionen und weist ihnen ideengeschichtlich und systematisch einen neuen, scharf umgrenzten Ort an. Romantik ist subjektiver Okkasionalismus, lautet die Formulierung. Der Begriff der occasio verneint den Begriff der causa (S. 22, 120 f., 123 ff., 135 ff.) und setzt an die Stelle der berechenbaren Ursächlichkeit und schließlich der bindenden Norm das Gelegentliche und Zufällige, den Anlaß. Gott ist in den Systemen des Okkasionalismus, trotz theologisch-moralischer Reservate etwa in der Philosophie des Malebranche, das in seinen Entschlüssen freie Wesen, die absolut überlegene Instanz, der die Welt oder alles in der Welt zum bloßen Anlaß seiner alleinigen Wirksamkeit dient. Die Motivation bleibt im Ungewissen, der Augenblick des Handelns indeterminiert, und mit Hinsicht auf die Wechselwirkung von Leib und Seele, des Körperlichen und Geistigen erweist sich Gott als das »höhere Dritte«, in dem die Gegensätze nicht sowohl ausgetragen als beseitigt sind. Eine derartig typisch okkasionalistische Vorstellungsweise findet Sch. in der Romantik, mit dem Unterschied, daß hier das einzelne und iso-

Digitized by Google

lierte Subjekt die Rolle Gottes übernimmt und sich selbst die Willkür des Gesetzlosen vorbehält, die Möglichkeit, die Welt und alles in ihr Vorkommende zum Anlaß unendlicher Produktivität zu machen, zum »Anfang eines unendlichen Romans«. Zwei neue Realitäten scheinen den Rang Gottes einnehmen zu wollen, das Volk und die Geschichte, aber auch sie sind nur Hintergrund, nicht Fundament des Handelns; und ohne konkrete Entscheidung und ohne Konklusion reserviert sich der Romantiker die Progression in ein höheres Drittes, weicht dem Entweder-Oder aus, negiert System, Konsequenz, Bindung, Norm und proklamiert die Freiheit des genialen Subjekts und die Selbst-Herrlichkeit des Vermögens, eine höhere, wahre, echte Welt zu erschaffen. Der Begriff und die Dezision des Religiösen müssen hier degenerieren und gegenstandslos werden, wo die schöpferische Innerlichkeit, d. h. die P h a n t a s i e, zum Träger der Existenz gemacht wird; und wo nichts als dies verkündet wird, da tut sich die gefährliche Region des »p r i v a t e n P r i e s t e r t u m s« auf, — einer Erscheinung, die wesentlich romantisch, neben Ironie, Phantastik, Idyllik usw. die Verzweiflung der abgründigen Isolation in sich trägt. »Man muß die drei Menschen sehen, deren entstelltes Antlitz durch den bunten romantischen Schleier hindurchstarrt, Byron, Baudelaire, Nietzsche, die drei Hohenpriester und zugleich die drei Schlachtopfer dieses privaten Priestertums« (S. 27).

Sch. hat die gemeinsame Basis des romantischen Okkasionalismus, Subjektivismus und Aesthetizismus mit zwingender Deutlichkeit gezeigt und die Eigentümlichkeiten des romantischen Lebensgefühls daraus hergeleitet und erklärt: das mangelnde Verhältnis zur Wirklichkeit, die Ironisierung des Faktischen und Konstanten, die Flucht aus der Gegenwart in die Vergangenheit und Zukunft, die Verdämmerung des Realen in Märchen, Traum, Rausch, die Relativierung aller sachlichen Bezüge durch das punktuelle Subjekt und seine Stimmung, die Auflösung des Objektiven durch die Spiegelung und Widerspiegelung innerer Zustände, die Ersetzung der Gemeinschaft durch das »Gespräch«, — und wesentlich bleibt dabei die ästhetische oder auch ästhetizistische und artistische Haltung des Romantikers, der alles zum Märchen, Roman, Gedicht machen will und von der Phantasie die Erlösung erwartet. Daß »der Dichter den Zufall anbetet« nach Novalis, oder daß nach Fr. Schlegel »die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide«, derartige Aussprüche ließen sich zahllos anführen, und am eklatantesten ist ja Brentanos Godwi, der das moralisch Unvollkommene durch die künstlerische Verbildlichung zu reparieren sucht: man soll etwas nicht gut, sondern schön machen wollen. — Unter solchem Aspekt ist es möglich, die Romantik abzugrenzen gegen andere und typisch verschiedene Weltanschauungsformen, wie etwa die Mystik; nicht nur weil es sich in der Mystik um ein spezifisch religiöses Verhalten handelt, sondern weil die Mystik tatsächlich auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist und stets weiß, wohin der Weg führt und sich entscheidet

Digitized by Google

für ein völlig außerhalb des Okkasionellen und Subjektiven Stehendes, das nur durch die völlige Vernichtung des Individuellen erreichbar ist. Mystik ist immer orientiert am Kosmologischen, gewissermaßen an einem System metakosmischer Wahrheiten, an der absoluten Konsequenz des zeitlosen Seins; Romantik ist immer »im Werden«, bewegt sich in der »ewigen Agilität« des Chaos (so daß man das romantische Subjekt als Mikrochaos, nicht als Mikrokosmos benennen könnte). — Der Romantiker entgrenzt und verwischt bei aller Betonung des Charakteristischen die sachlichen und begrifflichen Unterschiede, nähert eines dem andern an, identifiziert es durch die beständigen Aussagen, dies sei »nichts anderes als« jenes, und Sch. hat nicht unrecht mit der Folgerung, daß auf diese Weise »die ganze Welt nichts anderes als nichts anderes ist« (S. 111). Demgegenüber war es auch an der Zeit, einmal nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß ein romantisiertes Thema und Objekt, das Mittelalter, eine Ruine u. dgl. nicht selber etwas Romantisches ist; und dem ganzen Komplex der Romantik und ihrem ästhetischen Okkasionalismus gegenüber wird man, selbst wenn man dem Verf. nicht in jedem Punkte beistimmt, doch den Ernst und die Schwere des Urteils erwägen müssen, daß in diesem Bereiche religiöse, moralische, politische, wissenschaftliche Entscheidungen und Maßstäbe keine Stelle haben (vgl. S. 21, 175 f.). Und man mag über den Rang und Wert der eigentlich romantischen Leistung, der romantischen Kunst und schließlich auch der Kunstkritik anders denken als Sch., so enthebt das doch niemanden der Notwendigkeit einer Besinnung und Stellungnahme zu der hier vorgenommenen Einordnung der Romantik in den geistigen Kosmos und seine Gliederung; auch wenn man, oder fast gerade wenn man sich nicht zu dem theologischen System des Verf. bekennt.

Ich verzichte darauf, auf die Feststellungen Sch.s im Bereiche des Politischen einzugehen, obwohl schon die Abhebung Adam Müllers, Fr. Schlegels u. a. von Burke, Bonald und Maistre dazu Anlaß geben könnte. Nur die Bemerkung scheint mir zum Ganzen notwendig, daß die Schärfe der begrifflichen Argumentation auch bestehen könnte, wenn der Verf. dem Irrationalen und Atheoretischen als Faktor der Weltanschauung und des Weltbewußtseins mehr Raum und Geltung einräumen würde. Zum mindesten würden dann einige Züge an dem Irrationalismus der Romantik noch deutlicher hervortreten, die Vorstellung eines »Schicksals«, die Angst und das Grauen vor einem Uebersubjektiven, einer unheimlichen, unerkennbaren, dämonischen Macht, die in das Leben der Menschen eingreift und es beherrscht. Hier scheint mehr vorzuliegen als eine Ironisierung des ironischen Subjekts durch die Wirklichkeit, nämlich das Gefühl der Abhängigkeit von einer objektiven Realität, und Werke Tiecks, Brentanos, Hoffmanns könnten als Beispiel dienen für diese »Dämonologie« oder die »Geisterfurcht, die vor sich selber schaudert« (Jean Paul). Wenn auch die Romantik dem Dualismus auszuweichen sucht in ein höheres Drittes:

Digitized by Google

der Dualismus als solcher, die Tatsache und das Bewußtsein der Gebrochenheit und Gespaltenheit des Seienden, die seelische Zerrissenheit der auf unfestem Boden gehenden Menschen, das ist die Folie und nicht nur die Folge des okkasionellen Subjektivismus. Und wie sich bei Malebranche die objektive Realität der »ewigen Ordnungen« hinter dem freien Tun Gottes erhält, so, nur ins Irrationale übersetzt, ein dunkler Weltgrund hinter der Willkür der Individuen in der Romantik. Allerdings, und das mündet wieder in die Definition Sch.s ein, diese Kraft und Gewalt, die mit den einzelnen zu spielen scheint und seinem Tun und Leben den Halt nimmt, manifestiert sich für die Romantiker vorwiegend wieder selbst als etwas Punktuelles und Okkasionelles. Nicht als »das Göttliche« und seine prädestinierende Ordnung, auch nicht als Moira oder Nemesis, sondern als eine Vielheit subjektiv-willkürlicher Wesen, Geister, gespenstischer Kreaturen, die alles zum Anlaß, zu einer beliebigen und zufälligen Gelegenheit ihres Wirkens machen: ein subjektiviertes Schicksal, das sich an den Subjekten beweist, und das die Romantiker gern durch Vergleiche aus der ästhetischen Sphäre, der Posse, Groteske, Komödie benennen. Darum ist auch die wertherische Verzweiflung nicht romantisch, weil dort die größte und allgemeinste, autonome Realität, die mit menschlichen Begriffen nicht meßbare Natur, hier eine gleichsam personifizierte Willkür, feindlich und boshaft, mit den Personen schaltet. Immerhin, die Irrationalität der »Welt« und das metaphysische Bewußtsein einer in und mit der Welt vorhandenen Dissonanz gehören zur romantischen Mentalität, als seelische Tatsachen, auf denen erst der keineswegs nur ästhetisch definierbare Begriff des Tragischen beruht. Nach dieser Seite wären die höchst substanziellen und fruchtbaren Darlegungen Sch.s einer Ergänzung fähig.

Dresden. Chr. Janentzky.

Georg Stefansky. Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings. 1925. Verlag von Friedrich Cohen in Bonn.

Das Werk ist als Präludium zu einer Schellingmonographie gedacht. Die Persönlichkeit des Philosophen soll aus der Mitte seines Wesens gedeutet werden. Es gilt das eigentümlich »Schellingsche«, den objektiven Wert der Kulturerscheinung Schelling zu verdeutlichen, der in der einzigartigen Verbindung des hellenischen Lebensideals mit dem deutschen Geiste zu suchen ist, die in einer ästhetisch-religiösen Metaphysik ihren Niederschlag gefunden hat. Diese Metaphysik reift sich aus zu jenem mythologischen Pantheismus, in dem sich die Gestalt des Dionysos mit der Gestalt Christi begegnet.

Philosophisch in allen anderen historischen Wissenschaften, sucht die Biographie die Beziehung der Individualität zu den übersinnlichen Mächten zu verdeutlichen, das Individuum in seiner Bindung an das Ewige und das Ewige in der konkreten Gestalt des Individuums uns vor Augen zu führen.

Digitized by Google

Lebt doch der Ewigkeitsgehalt einer großen Kultur vor allem in den universalen Persönlichkeiten. So wird in der Entfaltung der Individualität Schellings die Geschichte der großen Bewegung dargestellt, der er angehörte.

Hineingestellt in den Gegensatz der Lebensanschauungen von Kant und Goethe, suchte sich Schelling mit diesen beiden größten Mächten der deutschen Kultur auseinanderzusetzen. Das ästhetisch-hellenische Lebensideal hatte in Winckelmann seine Erneuerung erfahren und nach den verschiedenartigen Deutungen von Lessing und Herder in der Kunst unserer großen Dichter poetische Gestalt gewonnen. Goethes Werke ließen aber auch den Glauben an eine neue Metaphysik reifen und zwar an eine Metaphysik des Irrationalen, in dem alles religiöse und ästhetische Leben verankert ist. Diese Wendung wurde besonders durch den Spinozismus begünstigt, dessen emotionale Elemente sich Schelling zu eigen machte und der als tiefe poetische Macht empfunden wurde, obwohl er ursprünglich nicht poetisch gemeint war. Zugleich mit dem irrationalen Entwicklungsbegriff Herders führte der spinozistische Pantheismus mit seiner Idee der natura naturans zu der umfassenden Einheit der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus, mit der die statische Weltanschauung Kants in lebendige Dynamik übergeht, indem sich ein ganz neues Interesse an der Wirklichkeit offenbart. Schelling leitet die ganze Geschichtsauffassung nach der ästhetischen Seite hin und nimmt das hellenische Lebensideal in seine Gedankenzusammenhänge auf. Natur und Geschichte verhalten sich zueinander wie unbewußte und bewußte Schönheit. Der höchste Standpunkt der Geschichte ist die »historische Kunst«. Die historischen Erscheinungen werden an dem ästhetischen Lebensideal gemessen. So gilt es vor allem auch, das Leben der Nation von seiner ästhetischen Seite aus zu erfassen. Die Philosophie der Kunst als die höhere Einheit von Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie ist das höchste Ziel seines philosophischen Strebens. In der Deutung des Genies, das als ein Stück aus der Absolutheit Gottes verstanden wird, offenbart sich der innige Zusammenhang zwischen Kunst und Religion. Alle große Kunst wurzelt im Mythos, und wenn die Naturgötter der Griechen sich historisch wandeln mußten, um poetisch zu wirken, so müssen die idealistischen Gottheiten der abendländischen Welt in die Natur verpflanzt werden, um ihre künstlerische Mission zu erfüllen. Die höchste Aufgabe des deutschen Volkes ist es, eine Nation zu werden, wie es das Volk der Griechen war, nicht durch sklavische Nachahmung, sondern im freudigen Nacheifer aus der Tiefe des eigenen Wesens heraus.

Das tiefe eindringliche Erfassen großer Kulturzusammenhänge, dargelegt in einer Sprache, die wissenschaftliche Strenge mit künstlerischem Ausdruck verbindet, macht die Lektüre dieses Buches zu einem hohen Genuß und läßt von der in Aussicht gestellten Monographie das beste vermuten. G. M.

Digitized by Google

Wer Balzac kennt, den mag es zunächst befremden, ihn so einheitlich und geschlossen ausgelegt zu finden, wie es in dem Buch von E. R. Curtius (Bonn 1923) der Fall ist. Und in der Tat ließe sich eine Balzac-Auslegung denken, die aus der Anschauung der schon dem ersten Eindruck deutlichen inneren Form seiner Romane erwachsen zum Mittelpunkt der Deutung so etwas wie ein »Problem Balzac« machte: die hinter die gegebene Erscheinung seines künstlerischen Werkes zurückfragend nach der Art und den Grenzen seiner Gegenwärtigkeit kritisch forschte. Das Buch von Curtius hat etwas anderes im Auge: das Balzacsche Werk unserer Gegenwart erst selbst zu erschließen. Seine vorherrschende Tendenz ist daher, die Inhalte der Balzacschen Welt sichtbar zu machen, sie in ihrer Struktur und zusammenhängenden Einheit herauszustellen. Die Ueberschriften seiner Kapitel: Geheimnis — Magie — Energie — Leidenschaft — Liebe — Macht usw. sind in dieser Weise als Titel der wesentlichen Inhalte von Balzacs geistiger Welt zu verstehen. Sie sind keine willkürlich — oder der Einheit einer mythischen »Gestalt« zuliebe — gewählten pathetischen Worte, sondern verlangen eine strengere Auffassung: wie Balzac Welt und Dasein sieht, ist in diesen Begriffen fixiert. Ihr Nebeneinander ist — recht verstanden — bereits das Wesentliche der Deutung selbst: der Deutung der Erscheinung Balzac als einer Welt — und zwar der »modernen Welt« schlechthin, der Welt, in der der heutige Leser lebt und deren Sprache er spricht. Zu Diltheys Worten: »Wir harren des Dichters, der uns sage, wie wir leiden, genießen und mit dem Leben ringen« bemerkt Curtius: Aber ist nicht Balzac selbst dieser Dichter?« Diese Bemerkung ist charakteristisch für die leitende Hinsicht von Curtius' Balzac-Auslegung. Die wissenschaftlichen Mittel dieser Auslegung sind die unserer Gegenwart, aber einer Gegenwart, die sich nicht im Abstand des Heute gegenüber dem Damals sieht und von daher ihre methodische Grundstellung bestimmt, sondern die sich selbst als Ausformung und Entfaltung der in Balzacs Erscheinung und Werk liegenden Kräfte versteht. Es stimmt zu dieser Position, wenn Curtius im weitesten Ausmaße der Selbstauslegung Balzacs nachgeht und ihren Tendenzen folgend zur Deutung seines künstlerischen Werkes zu gelangen weiß.

Die Frucht dieser methodischen Haltung ist ein Bild von erstaunlicher Einheit und Geschlossenheit, das dem zusammenschauenden Verständnis des heutigen Balzac-Lesers gute Dienste leistet. Als ein Musterstück dieser Auslegung wird besonders ein Kapitel wie »Energie« zu werten sein. Auch wird man nicht sagen können, daß dieses Bild von Balzac dem historischen Balzac nicht gerecht würde. In gewisser Betrachtung ist Balzac das gewesen, als was er sich sah und als was Curtius ihn darstellt. Gleichwohl haftet an dieser methodischen Position eine grundsätzliche Schwierigkeit. Curtius' Darstellung ist getragen von einer letzten Endes ungeschichtlichen Selbstbestätigung der modernen Welt. Er nimmt — und in ihm nimmt sich

Digitized by Google

diese Welt als eine letzte nicht weiter zu befragende Gegebenheit und in gleicher Selbstverständlichkeit nimmt sie Balzac als ihren Dichter. Man wird nicht bestreiten können, daß Balzacs Stellung zur Politik, wie sie Curtius herausarbeitet, »modern« ist, daß etwa in seinem Enthusiasmus für den Positivismus der Wissenschaft das Pathos der modernen wissenschaftlichen Kultur vorauslebt. Aber ist das Gefühl, sich bei Balzac in einer ihrer wesentlichen Strukturen nach bekannten Welt zu befinden — ein Gefühl, dem sich wohl kein Leser des Curtiusschen Buches entziehen kann — ist dieses Gefühl und diese Erkenntnis das letzte Wort der Gegenwart über Balzac? In der Möglichkeit, in einem Dichter, den schon bald ein Jahrhundert von der Gegenwart trennt, gleichwohl den Dichter dieser Gegenwart selbst zu sehen, dürfte ein Problem liegen, das ebensosehr ein Balzac-Problem ist, wie ein Problem der gegenwärtigen Kultur. Balzac will die »Menschliche Komödie« als ein Bild der Welt, in der er lebte, verstehen, und Curtius folgt ihm darin, sofern er ein Bild der Welt, in der wir leben, darin wiedererkennt. Aber auf dem Boden der Curtiusschen Leistung wird so sichtbar, was — weit über die Frage der Balzac-Auslegung hinaus — eine Aufgabe des geschichtlichen Verstehens bleibt: an dem, was die Gegenwart als ihr Eigentum beansprucht, die Selbstauslegung dieser Gegenwart zu erschüttern.

Hans-Georg Gadamer.

Karl Siegel, »Grundprobleme der Philosophie«. Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1925. XI und 218 Seiten.

An guten, ja vortrefflichen Einführungen in die Philosophie ist kein Mangel. Allen aber fast ist gemeinsam, daß sie nicht so sehr in die Philosophie einführen, als in eine Philosophie, in jene Richtung der Philosophie nämlich, welcher ihr Verfasser angehört. Das ist nicht immer Absicht, auch nicht Mangel an Objektivität, sondern nur die natürliche Folge davon, daß es eben ungemein schwer ist, der Vielspältigkeit der Ansichten auf allen berührten Gebieten gerecht zu werden. Eine Behebung dieser Schwierigkeit ist nur auf die Weise möglich, daß man das Schwergewicht nicht so sehr auf die Problemlösungen legt als auf die Probleme selbst und auch hier wieder dem Leser nicht die fertigen, in ihrer gegenwärtigen Form ja auch wieder historisch bedingten Fragen vor Augen führt, als vielmehr ihn unvermerkt dazu bringt, diese Fragen selbst zu stellen. Diesen Weg hat der Verfasser des vorliegenden Buches mit Glück eingeschlagen. Ausgehend von ganz elementaren Erwägungen zeigt er, wie auf allen Gebieten der Natur und des Geisteslebens Fragen sich aufdrängen, welche mit den Mitteln der Einzelwissenschaften nicht gelöst werden können, die sich aber auch nicht umgehen lassen, wenn man nicht in Unklarheiten und Widersprüchen stecken bleiben will. Das Buch zwingt so gewissermaßen den denkenden Leser an seiner Hand jenen Weg in die Tiefe anzutreten, welcher auch der Weg echter Philosophie ist: vom Tatsächlichen zum Prinzipiellen und von hier zu immer Prinzipiellerem. Vom

Digitized by Google

psychophysischen Problem führt der Gang der Untersuchung über die Psychologie und Kulturwissenschaft zur Naturphilosophie, welche mit besonderer Liebe behandelt ist, um in den Grundproblemen der Erkenntnistheorie zu gipfeln und mit der Erörterung ethischer Fragen zu schließen. Wenn das Buch auch seiner ganzen Tendenz nach vor allem für weitere Kreise von Gebildeten bestimmt ist, so fehlt es doch in ihm auch nicht an Ansätzen zu selbständiger Weiterführung der Probleme: so, um nur einzelnes hervorzuheben, in Hinsicht der Theorie des Gedächtnisses, des Vitalismusproblems, der Zeit- und Kausalvorstellung, des Realitätsbegriffes, des Wertbewußtseins und der Frage der Willensfreiheit. Realismus und Idealismus, Mechanismus und Evolutionismus, Determinismus und Indeterminismus kommen zu Wort und werden in ihren Grenzen und ihrer relativen Berechtigung sorgfältig abgewogen. Aber auch dort, wo der Verfasser Neues zu sagen hat, ist die Darstellung so klar und einfach gehalten, daß ihr auch der nicht vorgebildete Leser zu folgen vermag. Nur in Hinsicht der Geübtheit in mathematisch-physikalischen Gedankengängen wird hie und da vielleicht etwas zu viel vorausgesetzt. Das Buch zählt in seiner didaktisch vorzüglichen Methodik zu den besten Einführungen in die Philosophie; es wird vielen Gebildeten, welche sich in ihr zu orientieren wünschen, als zuverlässiger Führer willkommen sein.

Wien. R. Reininger.

Hermann Hefele. Das Wesen der Dichtung. Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz). Stuttgart 1923.

Der Autor geht neue Wege, um zum Verständnis der Dichtung zu gelangen. Es handelt sich weder um eine Aesthetik mit ihrer abstrakten Normativität noch um Kunstwissenschaft mit empirischer Psychologie, sondern um die Deutung der Dichtung im Sinne einer Philosophie der Kunst. Es wird nicht gezeigt, wie ein Werk der Dichtung entsteht, sondern die eigentümliche Schaffensmethode des Künstlers wird aufgewiesen, nicht als empirischer Prozeß, sondern als ein typischer geistiger Vorgang, der sich in sinnvoller Weise nach ästhetischen Regeln vollzieht. Um den künstlerischen Gestaltungsprozeß zu verdeutlichen, ist es notwendig, die Elemente aufzuweisen, aus denen sich das Kunstwerk aufbaut. Dazu genügt keineswegs die allgemeine Unterscheidung von Form und Inhalt, die ja nur als Grenzbegriffe bezeichnet werden können, sondern es ist notwendig, die verschiedenen Forminhalte herauszustellen, die zwischen der reinen Form und dem reinen Inhalt stehen. Begriffe wie Erlebnis, Stoff, Gehalt und Idee werden einer scharfsinnigen Analyse unterzogen, und es wird gezeigt, wie die überwiegende Betonung des einen oder anderen Faktors zu den verschiedenen Typen künstlerischer Gestaltung führt, wie in dem einen Werk das Erlebnis noch in seiner Unmittelbarkeit aufbewahrt ist, in anderen der Gehalt, die äußere Form oder die Idee das Entscheidende und Wesentliche ausmacht. Was wir als Klassik und Romantik, als Realismus und Idealismus zu unterscheiden pflegen,

Digitized by Google

wächst aus diesen Grundelementen aller künstlerischen Gestaltung hervor.

Durch eine solche Philosophie der Kunst, wie sie Hefele inauguriert, ist eine neue fruchtbare Behandlung der Dichtung gewährleistet. Die Aesthetik vermag nur die allgemeinen Formen oder Kategorien der ästhetischen Gestaltung aufzuweisen, von denen aus ein Eindringen in die eigentümliche Kunstgestalt unmöglich ist. Die Literaturgeschichte neigt dazu, eine klare Stoffanalyse unter Berücksichtigung der äußeren Form des Kunstwerkes an die Stelle der Deutung des ästhetischen Gehaltes zu setzen und die Einseitigkeit der literarischen Fragestellung verfällt gar zu leicht auf die unfruchtbare Einflußtheorie, die dem originalen Künstler gegenüber ohne Belang und den anderen gegenüber unnötig ist. Das Werk von Hefele vermag eine ungemein fruchtbare Wirkung auf die Literaturgeschichte auszuüben und viel zum Verständnis der Dichtung beizutragen.

Die schöne Form, in der dieses Werk geschrieben ist, verleiht ihm einen ganz besonderen Zauber. Die reiche und ausdrucksvolle Sprache des Verfassers vermag Dinge zu sagen und zu berühren, die die Enge des Begriffes nicht zu fassen vermag. Die Form ist in jeder Weise dem schönen und bedeutenden Inhalt angemessen. G. M.

Dr. Dr. F. Holldack, Prof. an der Hochschule in Dresden, Grenzen der Erkenntnis ausländischen Rechts. Leipzig. Meiner 1919. 289 S.

Anlaß und Endzweck dieses Buchs ist eine Streitfrage des Seerechts i. w. S. Sie wird aber von breiter rechtsphilosophischer Grundlage aus behandelt. Diese Tatsache gibt Anlaß, die Leser des Logos auf Holldacks Buch hinzuweisen. Zu oft orientiert bloß der Titel. Es geht uns dann die gute fachwissenschaftliche Arbeit verloren, welche die Bedeutung der methodologischen Fragen für die Praxis im einzelnen faktisch dartut. In vorliegendem Werk breitet sich die ganze Problematik der juristischen Tätigkeit allmählich vor dem Leser aus. Die tragische, unaufhebbare Spannung zwischen klassisch gebundener Haltung im Gegebenen und ideenhafter Bewegung, zwischen der Notwendigkeit endlicher Setzungen und der Aufgabe unendlichen Fortgangs findet sich nicht bloß theoretisch an den Einzelfragen der Rechtsphilosophie und juristischen Methodik erörtert, sondern in der Art der Behandlung geradezu exemplifiziert. Es wäre zu wünschen, daß das bereits vor Jahren erschienene Buch, vielleicht mit einem etwas allgemeineren Titel, unter Berücksichtigung der jüngsten rechtsphilosophischen Literatur, neu herauskäme. Derartige Muster juristischer Kasuistik aus den ersten Prinzipien heraus sind selten genug.

Emge.

Johannes v. Kries, Allgemeine Sinnesphysiologie. Leipzig, 1923. F. C. W. Vogel. 299 Seiten.

Die medizinische Wissenschaft hat die großen theoretischen und praktischen Erfolge im 19. Jahrhundert zweifellos ihrer vornehmlich natur-

Digitized by Google

wissenschaftlichen Orientierung zu verdanken. Dieser alle logischen und erkenntnistheoretischen Betrachtungen förmlich perhorreszierenden Schule folgt offenbar in den letzten Jahren eine den Geisteswissenschaften näherstehende, die — um es auf eine kurze Formel zu bringen — nicht mehr in erster Linie den Bazillus und seine naturwissenschaftlichen Bedingungen, sondern ebensosehr und mit einiger Bevorzugung den Menschen, seine Struktur und deren Anlage zum Gegenstand der Forschung macht.

Während die frühere Periode notgedrungen rein mechanistisch orientiert war und deshalb mit möglichst primitivem erkenntnistheoretischem Rüstzeug auszukommen suchte, sieht man sich heute genötigt, biologisch-teleologisch zu forschen. Während in der früheren Periode der Materialismus die gewiesene Weltanschauung des Mediziners war, steht der in den Gedankengängen der aufkommenden Richtung erzogene Arzt geisteswissenschaftlich begründeten und damit auch idealistischen Anschauungen nicht mehr grundsätzlich ablehnend gegenüber. Fraglos ist damit die medizinische Wissenschaft philosophischen Problemen wieder näher gekommen.

Solcher Wechsel in der Gesamtorientierung einer Wissenschaft ist nicht nur der Medizin eigen, von ihr wird aber die Medizin doch in besonderem Maße betroffen. Das beweist die Geschichte, das macht verständlich der Gegenstand der medizinischen Wissenschaft: der Mensch in seiner naturgebundenen und seiner geistesbeherrschenden Doppelseitigkeit.

Nach Anlage und Erziehung können nur wenige Mediziner der aus dieser Forschungsaufgabe sich ergebenden Doppelpflicht gerecht werden. Die einen werden dilettantisch philosophierende Mediziner, die andern laienhaft heilkundige Philosophen. Jene werden von der Kaste der Philosophen abgelehnt, diese von den Medizinern der Schule geflissentlich übersehen. Zu den wenigen Medizinern, die jene Doppelaufgabe der Heilkunde, die natur- und geisteswissenschaftliche Erforschung des Menschen zu vereinigen verstehen, ohne dabei den ärztlichen Boden zu verlassen, gehört v. Kries. Er hat deshalb nie das Gehör der medizinischen Wissenschaft verloren; ob er in den Kreisen der Philosophen die verdiente Beachtung gefunden hat, bleibe dahingestellt.

Als Physiologe war er für die besagte Aufgabe in besonderem Maße ausgerüstet und erwarb sich sehr bald einen Ruf auf erwähntem Gebiet, den er sich bis heute in den Kreisen der Mediziner zu wahren verstanden hat. Seine naturwissenschaftlich-physiologischen Forschungen auf dem Gebiete der Sinnesfunktionen führten ihn zu erkenntnistheoretischen Fragestellungen. Diesen ging er nicht aus dem Wege, sondern griff sie auf, verarbeitete sie, ohne jedoch auch nur für kurze Wegstrecken die Grundlage aller medizinischen Erkenntnis, die unbeeinflußte Beobachtung, aufzugeben. Es ist ein — jedenfalls für den Mediziner — ästhetischer Genuß, zuzusehen, wie v. Kries ausgehend von einer physiologischen Beobachtung ihre logischen Möglichkeiten erwägt und diese wieder an der Beobachtung überprüft. Man sieht förm-

Digitized by Google

lich gleichwie in einer physiologischen Vorlesung, wie die zu besprechenden Erscheinungen gleichsam in einem Experiment zerlegt werden, in ihren Entwicklungen beobachtet, beschrieben und wie mit den sich ergebenden Daten gleichwie mit Gedankenobjekten experimentiert wird. Diese Arbeitsmethode wird für den Mediziner die natürliche sein, sie ist minutiös und vorsichtig abwägend; die Lektüre seiner Arbeiten verlangt wie eine durch Experimente unterstützte Vorlesung die gespannteste und zugleich eine kritische Aufmerksamkeit. Das gilt für alle seine Arbeiten, so auch für die allgemeine Sinnesphysiologie. Es ist unmöglich, den Reichtum der Beobachtungen und der daran anknüpfenden Erwägungen, die alle Gebiete der Sinnesfunktionen betrifft, ohne sich mit experimentellem und sonstigem Detail zu sehr zu belasten, zu erschöpfen. Besonders sei hingewiesen auf das Kapitel: Empfinden und Wahrnehmen (S. 98—140). Sehr bedeutsam erscheinen uns ferner die Hinweise auf »Scheinfragen« und »Scheinurteile«, deren Bedeutung durch die vornehmlich erkenntnistheoretischen Arbeiten des Logikers v. Kries bereits in früheren Schriften klargestellt war. Auch die der Logik (Mohr, Tübingen, 1916) entnommene Einteilung der Urteile in Real- und Reflexionsurteile bewährt sich vortrefflich. Ueber seine Gesamtanschauungen hat v. Kries in einer Selbstdarstellung (Medizin der Gegenwart, 4. Bd. S. 125—187, Leipzig 1925. Felix Meiner) ausführlich referiert. Diese enthebt uns eines ausführlichen Referates. — Als Ergebnis der allgemeinen Sinnesphysiologie bezeichnet v. Kries den Nachweis »des überall bemerkbaren Hineinragens der Sinnesfunktionen in die höheren psychischen Betätigungen, der untrennbaren Verknüpfung, der mannigfachen Verflechtung, die zwischen diesen beiden Gebieten besteht« S. 292. — Die Frage, wie wir den »Zusammenhang des Physischen und Psychischen aufzufassen und darzustellen haben, muß stets in erster Linie unter erkenntnistheoretischen oder logischen Gesichtspunkten geprüft werden« S. 294. »Die Erfahrungen der Sinnesphysiologie ermutigen wohl in dem Bestreben, das Verständnis der seelischen Erscheinungen auf der Grundlage materieller Gesetzmäßigkeiten wenigstens als letztes Ziel ins Auge zu fassen«, eine »solche Anschauung bringt uns nicht in die Gefahr, in die Gedankenlosigkeit eines groben Materialismus früherer Jahrzehnte zu verfallen«. S. 295. Freilich, so meint v. Kries, »ist in der Philosophie unstreitig zur Zeit das Interesse für die logischen Fragen durch die Beschäftigung mit anderen Gegenständen, wie den Wertproblemen, aber auch gerade der psychologischen Forschung mehr oder weniger zurückgedrängt«. S. V. Wie dem auch sei, der allgemeinen Sinnesphysiologie gebührt ein Platz unter den Werken, die die moderne Psychologie fundamentieren s o l l t e n.

Dem Philosophen sind die Werke v. Kries' das beste Beispiel bedeutsamer philosophischer Leistung eines Mediziners, dem Mediziner ein Vorbild für die philosophischen Belange seiner Wissenschaft.

Dr. med. Carl Coerper, Düsseldorf.

Digitized by Google